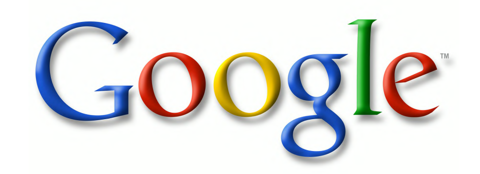
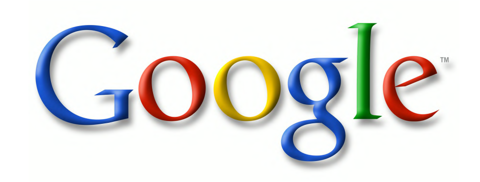
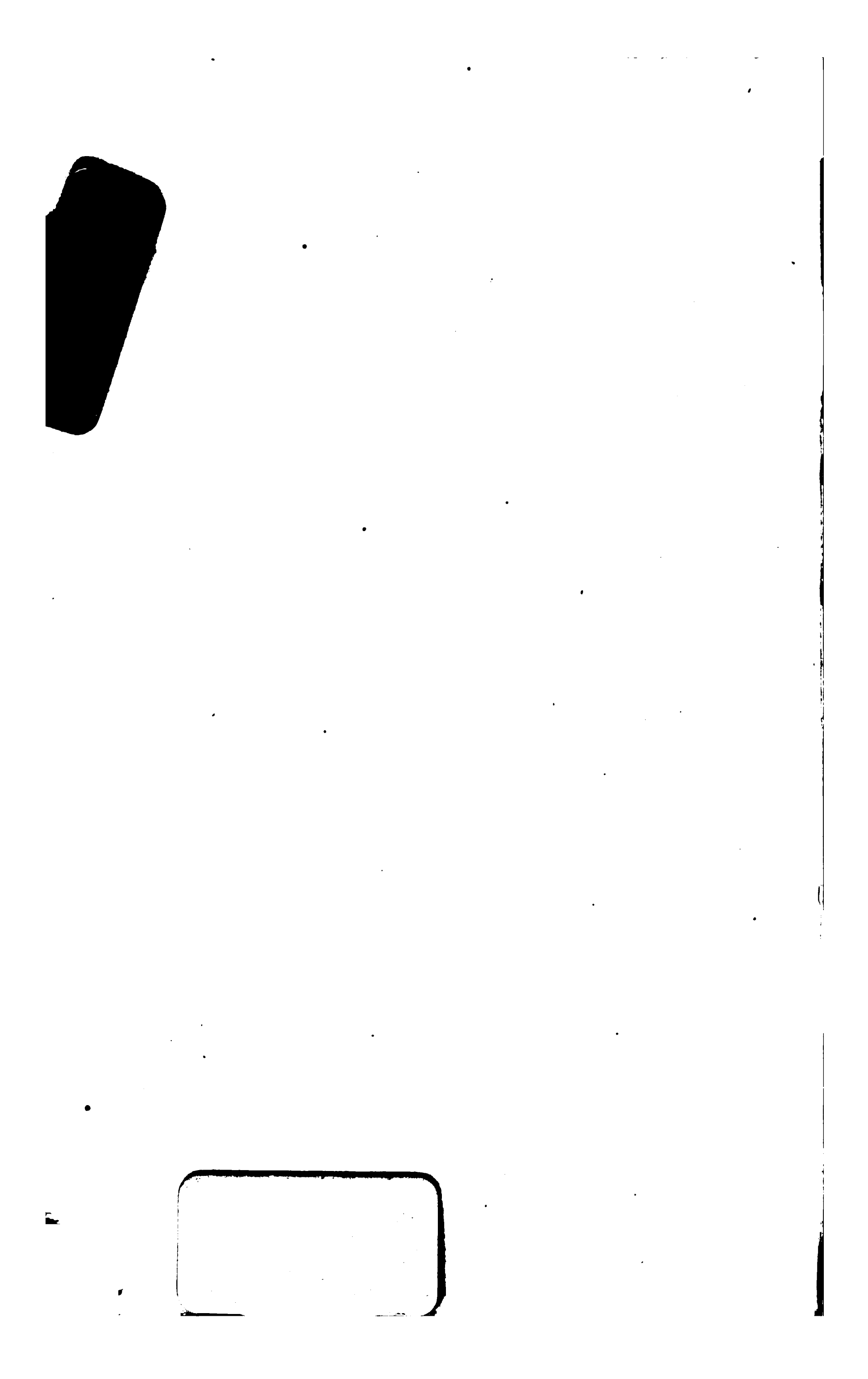


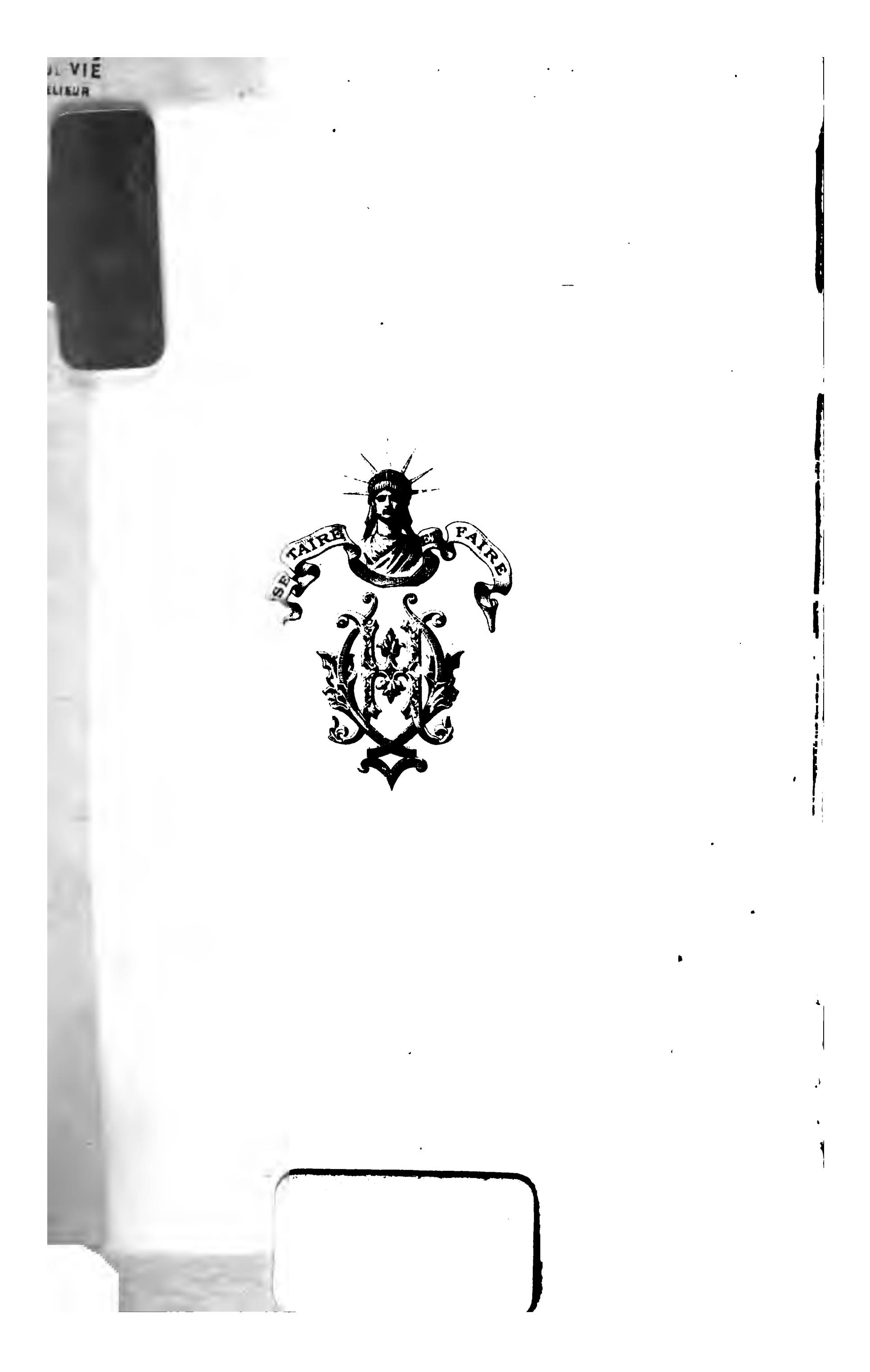



A 3 9015 00390 537 2
University of Michigan – BUHR



LEIBNIZ

LA MONADOLOGIE


VIÉ
SE TAIRE ET FAIRE

LEIBNIZ

LA MONADOLOGIE

PARIS. — IMPRIMERIE ÉMILE MARTINET, RUE MIGNON, 2.

BIBLIOTHÈQUE CLASSIQUE D'OUVRAGES PHILOSOPHIQUES

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ

LA MONADOLOGIE

NOUVELLE ÉDITION

AVEC UNE NOTICE SUR LEIBNIZ
DES ÉCLAIRCISSEMENTS
SUR LES PRINCIPALES THÉORIES DE LA MONADOLOGIE
UNE ANALYSE, ET DES NOTES HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

PAR

D. NOLEN
Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Montpellier

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
1881

AVANT-PROPOS

En faisant figurer la *Monadologie* sur la liste des ouvrages que les élèves auront à commenter, les auteurs du nouveau plan d'études ont marqué qu'ils considèrent a culture métaphysique comme un élément essentiel de la haute discipline classique, comme une condition indispensable de la véritable éducation philosophique.

Quoi qu'en pense le positivisme de notre temps, l'homme n'est pas près de se désintéresser des problèmes qui ont été la préoccupation et le tourment de tant de grands esprits dans le passé. La science a beau reculer indéfiniment les limites de ses investigations, elle rencontre toujours des bornes que ses principes et ses procédés lui interdisent de franchir. Elle laisse la curiosité aux prises avec des questions que tous les raisonnements du monde ne sauront persuader au Pascal qui s'agite secrètement au fond de toute âme généreuse, de traiter avec dédain, encore moins de délaisser avec indifférence.

Ce n'est pas seulement l'un des maîtres de la pensée moderne, ce n'est pas seulement Kant, qui déclare que ni la science, ni la critique n'ont réussi à le détacher de la métaphysique : les esprits les plus autorisés de notre temps professent à l'envi et témoignent par leur exemple que la curio-

sité métaphysique a ses droits imprescriptibles, contre lesquels la science mieux informée d'aujourd'hui ne prévaut pas plus que la science incertaine d'autrefois. Le succès du monisme contemporain, sous ses formes multiples et contradictoires, en Allemagne comme en Angleterre et même parmi nous, montre assez qu'il est plus aisé de décrier l'ancienne métaphysique que de rompre avec toute métaphysique. Et la difficulté qu'éprouvent les plus fervents adeptes du positivisme à ne pas s'écarter des pures données et des strictes méthodes de la science et à ne pas s'égarer de temps en temps dans les hypothèses du matérialisme, prouve que la métaphysique a des tentations auxquelles les plus prévenus ne savent pas se soustraire.

Un besoin aussi vivace, aussi général, en dépit de déceptions sans nombre, peut bien être considéré comme une disposition naturelle et indestructible de notre nature. L'éducation ne saurait la laisser sans règle et sans culture, livrée aux suggestions du caprice individuel; elle doit s'imposer la tâche d'éveiller et de discipliner tout à la fois le sens métaphysique. Nulle étude n'y convient mieux que celle de la *Monadologie*.

D'autres modèles auraient pu, sans doute, être proposés aux jeunes intelligences : Bossuet et Fénelon auraient continué de leur offrir d'utiles enseignements. Mais on voit aisément les raisons qui leur ont fait préférer Leibniz. En ce dernier revivent, comme en eux, mais transformés, mais agrandis par une libre et originale interprétation, les principes essentiels de la philosophie de Descartes. Les préoccupations théologiques embarrassent et restreignent le libre essor de leur pensée; et leur cosmologie est trop asservie aux hypothèses de la physique cartésienne. L'esprit de Leibniz est plus indépendant de l'autorité de la foi et de

l'autorité d'une doctrine. La méditation du philosophe n'enlève rien chez lui à la curiosité du savant. La divination merveilleuse de son heureux génie l'engage dans toutes les voies où la science de l'avenir doit rencontrer ses plus brillants succès. Leibniz est par là plus près de notre temps qu'aucun de ses illustres contemporains. A notre siècle, épris de la science, nulle doctrine philosophique ne saurait être présentée qui soit plus jalouse des droits, plus pénétrée du rôle, plus confiante dans les promesses de la science que celle de Leibniz. Pour faire cesser le divorce qui sépare, depuis trop longtemps, les savants et les philosophes, il est bon de rappeler aux uns et aux autres l'exemple instructif de Leibniz.

Ce n'est pas à un simple exercice, ni à la satisfaction d'une curiosité rétrospective que la *Monadologie* nous convie. La métaphysique de Leibniz est aujourd'hui la plus vivante de toutes celles que le passé nous a léguées. Si les esprits qui sont demeurés plus fidèles peut-être à la lettre qu'au sens de la doctrine de Kant s'interdisent scrupuleusement toute hypothèse métaphysique, ceux qui ne se résignent pas à faire ainsi violence aux impérieux instincts de l'intelligence, et le nombre en est beaucoup plus grand qu'on ne pense, aussi bien parmi les savants que parmi les philosophes contemporains, ceux-là semblent d'accord pour chercher dans la *Monadologie* ces vérités d'un ordre supérieur, et à tout le moins d'une nature spéciale, que la science a le droit d'ignorer, mais que réclament invinciblement les besoins moraux et esthétiques de l'âme humaine.

Nous inspirant de l'esprit même de Leibniz et « prenant le meilleur de tous côtés(1) » dans ses écrits, comme il aimait à

(1) *Nouveaux Essais*, chap. I.

le faire dans l'œuvre des autres, nous nous attacherons à mettre en lumière les parties durables de sa métaphysique, plutôt qu'à insister sur les lacunes ou les erreurs de sa doctrine : persuadés que l'admiration convient mieux à la jeunesse que la critique. Nous nous aiderons, pour éclairer les obscurités de sa philosophie, des enseignements de notre temps, en même temps que nous chercherons dans les écrits de Leibniz le commentaire réclamé par l'extrême concision du texte de la *Monadologie*. Notre ambition serait satisfaite si nous réussissions à faire pénétrer jusqu'au cœur, non moins qu'à l'intelligence, de nos lecteurs quelques-unes des pensées du grand Leibniz.

NOTICE HISTORIQUE

SUR LA VIE ET LES ŒUVRES

DE LEIBNIZ

Né à Leipzig, en 1646, d'un père professeur à l'Université de cette ville, Leibniz montra, dès ses plus tendres années, l'insatiable curiosité et la merveilleuse facilité qu'il conserva jusqu'à ses derniers jours. A l'âge de huit ans, et à peine instruit des premiers rudiments du latin, il réussit, par un effort de son génie inventif, à comprendre Tite-Live dans l'original, s'aidant pour guider son interprétation des grossières images qui accompagnent le texte qu'il a sous les yeux.

Laissons-le raconter lui-même, sous le nom de *Pacidius*, ses premières impressions :

« Wilhelmus *Pacidius*..... impetu quodam animi ad litterarum media delatus, pari in iis libertate versabatur. Nam cum domesticæ bibliothecæ opportunitatem haberet, abdebat se in eã totos sæpe dies octannis puer, et vixdum latine balbutiens, obvios quosque libros nunc arripiebat nunc deponebat, et sine delectu aperiens claudensque nunc libabat aliquid, nunc transiliebat, prout claritate dictionis aut jucun-

ditate argumenti invitabatur. Credidisses eum fortuna pro præceptore uti, atque illud « Tolle, lege » sibi dictum putare. Erat enim alieno consilio per fortunam carenti propria per ætatem necessaria temeritas, cui succurrere Deus solet. Et certe tulit casus, ut in veteres primum incideret, in quibus ille initio nihil, paulatim aliquid, denique quantum satis esset intelligebat; utque in sole ambulantes etiam aliud agendo colorantur, tincturam quamdam non dictionis tantum, sed et sententiarum contraxerat. Unde ad recentiores delato sordebant quæ tunc in officinis regnabant tumentes ampullæ nihil dicentium, aut fracticentones repetentium aliena, sine gratia, sine nervis ac lacertis, sine ullo ad vitam usu : putares alteri cuidam mundo scribi, quem illi jam tum modo rempublicam, modo Parnassum appellabant; cum veterum cogitata mascula et ingentia et excitata et velut supereminentia rebus et omnem vitæ humanæ tractum velut in tabula complexa, dictionem autem naturalem et claram et profluentem et rebus parem, longe alios motus animis ingenerare meminisset. Fuit hoc discrimen tam notabile, ut ex eo tempore duo sibi axiomata constitueret; quærere semper in verbis cæterisque animi signis claritatem, in rebus usum (1). »

Leibniz complète ces renseignements dans un passage de son autobiographie. « J'étais heureux de voir en personne devant moi la plupart des écrivains de l'antiquité, que je ne connaissais encore que de nom : Cicéron et Sénèque, Pline, Hérodote, Xénophon, Platon, les historiens de l'époque impériale, et une foule de pères de l'Église, latins et grecs » (*Vita a seipso breviter delineata*).

Mais les travaux et les succès de l'humaniste ne peuvent contenter le génie philosophique, qui commence à s'éveiller en lui. Les exercices logiques, qui forment le couronnement des études classiques dans les gymnases allemands lui four-

(1) *Leibnitii opera philosophica*, édit. Erdmann, p. 91.

nissent l'aliment vainement cherché jusque-là. Les subtilités de la logique scolastique ne sont qu'un jeu pour le naissant dialecticien. Il étonne et déconcerte ses maîtres par la profondeur de ses observations, par la nouveauté de ses vues, par la sagacité de ses critiques. Avec une admirable pénétration, il demêle les vices et l'insuffisance de la logique traditionnelle, en même temps qu'il en apprécie les heureuses inventions et en mesure tout le prix (1).

L'idée de donner au raisonnement logique la rigueur du calcul mathématique et de créer « *un alphabet des concepts* », une langue des idées aussi claire et aussi universellement acceptée que celle des nombres, se présente à son esprit et enflamme déjà sa jeune curiosité. « Ce que j'écrivis à ce sujet à l'âge de quatorze ans, » écrira-t-il à Wagner en 1696, « je l'ai relu beaucoup plus tard, et j'ai eu sujet d'en être extraordinairement satisfait. »

Riche de connaissances littéraires et historiques et d'une culture logique qui dépasse de beaucoup son âge, il apparaît à ses condisciples comme une sorte de prodige. « Ita animatus ille, cum in cœtum æqualium de more venisset, pro monstro erat (2) ».

A l'âge de quinze ans, il quitte le gymnase et entre à l'Université en 1661. Les cinq années qu'il y passe ne sont pas marquées par de moins surprenants progrès que les précédentes. Les maîtres qu'il rencontre, et en particulier Jacob Thomasius, révèlent à son esprit, presque exclusivement dominé par la lecture des philosophes scolastiques, le véritable sens du péripatétisme, trop souvent défiguré par les docteurs du moyen âge; et l'initient, d'une façon bien incomplète encore, sans doute, aux nouveautés de la doctrine cartésienne. Leibniz nous a conservé dans une lettre à M. de Montmort le

(1) *Leibnitii opera philos.*, p. 420. Lettre à Wagner.
(2) Erdmann, p. 94.

souvenir vivant de la profonde révolution que ces enseignements divers produisirent dans son esprit.

La contradiction de la vieille philosophie et de la philosophie nouvelle, du formalisme des anciens, plus ou moins heureusement modifié par les docteurs de l'école, et du mécanisme cartésien ou, comme il l'appelle, de la philosophie corpusculaire plonge l'esprit du pénétrant étudiant dans les plus sérieuses perplexités. « Je me souviens que je me promenais seul dans un bocage auprès de Leipzig, appelé le Rosenthal, à l'âge de 15 ans, pour délibérer si je garderais les formes substantielles (c'est-à-dire les principes péripatéticiens). Enfin le mécanisme prévalut et me porta à m'appliquer aux mathématiques (1). »

Leibniz se livre avec passion à l'étude des œuvres de Bacon, de Kepler, de Galilée, de Descartes; et la séduction de ces grandes nouveautés et des éclatantes expériences qui les confirmaient de jour en jour le jettent momentanément dans les bras de Démocrite.

Mais les leçons et l'exemple de Thomasius et de nouvelles et plus profondes méditations ne tardent pas à l'en détacher. « Quand j'étais jeune garçon, » dira-t-il vers la fin de sa vie dans sa correspondance avec Clarke, « je donnai aussi dans le vide et dans les atomes; mais la raison me ramena. L'imagination était riante. On borne là ses recherches : on fixe sa méditation comme avec un clou; on croit avoir trouvé les premiers éléments, un *non plus ultra.* Nous voudrions que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie comme notre esprit; mais ce n'est point connaître la grandeur et la majesté de l'auteur des choses (2). »

Dès cette époque, sa pensée est dominée par le problème dont la solution nous donne la clé de toute sa philosophie. Il poursuit le moyen de concilier la philosophie de Descartes

(1) Erdmann, p. 702.
(2) *Ibid.*, p. 758.

et celle des anciens ; de faire dans l'explication des choses la part du mécanisme et de la finalité. Il veut trouver une doctrine qui satisfasse à la fois aux exigences de la pensée scientifique et à celles de la pensée philosophique, et, comme il le dira dans l'admirable résumé de sa doctrine qui figure au premier chapitre des *Nouveaux Essais*, « un système qui allie Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison ».

La thèse qu'il soutient pour le baccalauréat en 1663, et la lettre qu'il écriva en 1669 (1) à son ancien maître Thomasius, trois ans après sa sortie de l'Université, montrent qu'il ne tarde pas à trouver la voie cherchée. Il s'agit de réformer la notion de la substance ; de montrer contre Descartes que l'être ne peut consister dans la seule étendue et que le mouvement et ses lois, que le mécanisme cartésien, en un mot, ne sauraient s'expliquer sans l'intervention de principes métaphysiques.

Une fois engagée dans cette direction, la pensée de Leibniz sera insensiblement conduite, par l'effort de la méditation philosophique et sous la sollicitation des données de la science récente, à la théorie définitive des monades. Mais on comprend que ni le nom, ni l'idée ne figurent dans les premiers écrits.

D'ailleurs, les études philosophiques n'étaient à l'Université pour Leibniz qu'une occupation accessoire. Il se destinait à l'enseignement du droit ; ses thèses et ses premiers travaux portent sur des questions juridiques.

Son génie logique et réformateur s'y révèle par d'ingénieuses tentatives pour perfectionner la langue, la méthode et les principes de la jurisprudence.

Mais il ne peut obtenir le poste qu'il convoite à Leipzig. Son âge (il n'a que 20 ans) le fait considérer comme trop jeune pour être promu au grade de docteur. L'éclatant succès

(1) Erdmann, p. 205.

qui l'accueille bientôt auprès de nouveaux juges, à l'Université d'Altdorf, et la proposition, qui lui est faite immédiatement, d'une chaire dans cette dernière ville, ne lui paraissent pas un dédommagement suffisant ; et il se détermine, sans effort d'ailleurs, à renoncer à l'enseignement pour une carrière qui convient mieux à la libre et mobile curiosité de son génie.

L'ancien ministre Christian de Boineburg, avec lequel il se lie à Nuremberg, lui fait obtenir un emploi à la cour de l'électeur de Mayence, Philippe de Schœnborn. Durant cinq années, de 1667 à 1672, Leibniz est mêlé aux affaires politiques de l'empire, où le prince électeur de Mayence tient le rang le plus considérable après l'empereur. Appelé à participer à la rédaction de projets politiques importants, revêtu de fonctions diplomatiques, et délégué successivement à Paris et à Londres; chargé, mais sans succès, de présenter et de faire adopter à Louis XIV le plan d'une expédition en Egypte, qui doit détourner sur la Turquie une ardeur de conquêtes dont l'Allemagne et la Hollande redoutent les effets : il sait mettre à profit ces missions diverses pour nouer de durables et fécondes relations avec les plus illustres savants de l'Europe.

En 1676, il passe au service du duc de Brunswick-Luneburg, Jean-Frédéric, et trouve auprès de ce prince et de son successeur, auprès des princesses de la même maison, l'électrice Sophie et celle qui devait devenir reine de Prusse, Sophie-Charlotte, les emplois qui répondent le mieux à ses goûts et à ses aptitudes, celui de bibliothécaire de Hannovre et celui de conseiller écouté sur tous les grands intérêts de la politique, de la science, de l'industrie, de l'éducation publique et de la religion. La disparition de ses protecteurs condamne ses derniers jours à l'isolement; mais s'il meurt en 1716 au milieu de l'indifférence de la nouvelle cour et de l'hostilité des envieux et des dévots, le deuil de l'Europe savante proteste suffisamment contre l'ingratitude de ceux qui l'entourent.

C'est pendant la laborieuse période des quarante dernières années que brille de tout son éclat le génie universel de Leibniz.

Il mérite bien d'être appelé, par le patronage de son illustre élève Sophie-Charlotte, à l'honneur de tracer le plan de l'académie des sciences de Prusse, et d'en être nommé le premier président à vie, celui « pour lequel l'antiquité classique et la scolastique, les théologiens, les philosophes et les juristes n'ont pas de secrets ; qui suit avec un intérêt passionné toutes les découvertes scientifiques, géographiques et ethnographiques de son temps ; qui figure comme mathématicien parmi les premières têtes d'un siècle si riche en célébrités de ce genre et partage avec Newton la gloire d'avoir découvert le calcul différentiel » (1) ; qui inaugure les règles de la vraie critique historique, et pressent et prépare, par ses conseils et ses propres recherches, le brillant avenir des sciences philologiques ; qui enfin ne cessera de fournir des raisons toujours nouvelles à l'éloge solennel que ses successeurs à la présidence de l'académie de Berlin paieront, chaque année, à ses talents multiples, à ses services sans nombre, à son inépuisable génie.

C'est seulement de cette diversité presque infinie de connaissances, de ce commerce incessant avec les diverses formes de la réalité et de la vie, de la nature et de la société, que pouvait sortir la philosophie compréhensive, en qui toutes les conquêtes de la science et de l'histoire devaient trouver leur commune consécration et leur justification définitive.

Cette doctrine, il est difficile de dire à quelle date précise elle fait son apparition dans la conscience de Leibniz. Il attendit longtemps avant de lui donner son expression complète et précise ; et encore la *Monadologie*, où nous la trouvons pour la première fois, n'est qu'un abrégé destiné

(1) Zeller, 88, *Geschichte d. deutschen Philosophie, Munchen*, 1873.

à instruire, sans trop le fatiguer, l'esprit curieux, mais distrait d'un prince. Jusque-là, c'est dans des lettres, dans des revues savantes, que le philosophe, à l'occasion de discussions soit scientifiques, soit théologiques, ou interrogé sur les doctrines de ses contemporains et cédant à la sollicitation de hauts personnages et de gens du monde aussi bien que de savants et de philosophes, expose, par fragments, selon les besoins du moment et le degré de curiosité ou d'intelligence de ses correspondants, les principes particuliers, les conséquences diverses de sa doctrine, et se préoccupe surtout d'en dissiper les obscurités, d'en amoindrir les difficultés, de l'adapter enfin à la variété des problèmes et des esprits.

Cependant il semble bien, et c'est la commune opinion de Kuno Fischer, de Zeller et de Hartenstein, que, vers 1684, Leibniz est en pleine possession de sa monadologie. N'avoue-t-il pas, à cette date, au landgrave Ernest de Hesse-Rheinfels, qui l'invite à se convertir à la religion catholique, que ses principes philosophiques ne le lui permettent pas? En 1697, il écrit à Thomas Burnet : « Cependant j'ai déjà changé et rechangé, et ce n'est que depuis environ douze ans que je me trouve satisfait. » Les indications contenues dans la correspondance avec l'abbé Foucher (1) concordent parfaitement avec cet aveu. On y voit que Leibniz avait cru devoir attendre quelques années, avant de divulguer sa doctrine. Et tout autorise à regarder la correspondance de Leibniz avec Arnauld (2), qui s'échangea entre les deux philosophes par l'intermédiaire du landgrave Ernest, de 1686 à 1690, comme la première exposition complète du système de Leibniz, bien que la Substance n'y porte pas encore le nom de Monade.

Quoique la *Monadologie* ait été un des derniers écrits du

(1) Erdmann, p. 129 et 131.

(2) Voy. *Œuvres philosophiques de Leibniz*, édit. Janet, t. I (Germer Baillière).

philosophe, les principes qu'elle résume sont le germe fécond d'où les autres théories et les écrits antérieurs de Leibniz sont successivement sortis. Le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (1695), les *Nouveaux Essais* (1704), la *Théodicée* (1710) ne contiennent que les applications à des problèmes spéciaux du grand principe de la monade. Ils l'éclairent comme les conséquences éclairent les principes.

Si la doctrine se présente d'abord, de 1690 à 1700, comme un nouveau système sur la Communication des substances, c'est que ce problème intéressait alors le plus vivement les philosophes du temps et que la doctrine des causes occasionnelles, comme le principe spinoziste de l'unité de la substance, avaient appelé sur la question l'attention de tous les disciples de Descartes.

Plus tard, en 1704, le succès des *Essais sur l'entendement* de Locke, qui avaient déjà occupé Leibniz à deux reprises (1), et l'importance du problème qu'ils agitent, l'origine et la vérité de nos connaissances le déterminent à en composer un examen détaillé et une critique approfondie. Mais il ne voulut point faire paraître cet écrit, parce que le philosophe anglais mourut lorsqu'il l'achevait; et les *Nouveaux Essais* ne furent exhumés de ses papiers par Raspe qu'en 1766, cinquante ans après sa mort. Cet important travail, le plus considérable et, à notre sens, le plus riche en vérités philosophiques qui soit sorti de la main du grand penseur, n'est d'un bout à l'autre que la réfutation du sensualisme au nom des principes de la monadologie; que l'exposé incessamment varié de la théorie de la connaissance, sur laquelle repose la doctrine des monades; ou encore que le résumé des théories logiques, morales et même esthétiques qui découlent de cette métaphysique.

(1) Erdm., p. 136, et Guhrauer, *Leibniz's deutsche Schriften*, t. II, p. 313-330.

Les *Essais de théodicée*, composés en 1710 sur l'invitation de la reine de Prusse, Sophie-Charlotte, l'amie et l'élève de Leibniz, le seul ouvrage de philosophie à proprement parler que Leibniz ait publié lui-même, et qui contribuèrent le plus à la popularité de son nom et de sa doctrine, ne font, comme les *Nouveaux Essais*, comme les communications diverses aux savants du temps, que résoudre du point de vue de la monadologie les difficultés dont s'inquiétait la foi religieuse des contemporains touchant le libre arbitre, la providence et l'origine du mal. L'auteur s'y montre sans doute aussi préoccupé que dans sa correspondance avec les théologiens comme Arnaud et des Bosses ou Jurieu, d'accommoder ses explications philosophiques aux exigences diverses et même contradictoires des confessions chrétiennes. Mais on aurait tort de ne voir qu'un jeu d'esprit ou des complaisances intéressées dans les subtils raisonnements où sa dialectique s'embarrasse. L'une et l'autre supposition sont également indignes du caractère de Leibniz. Le désir de conciliation qui l'inspire dans ces tentatives d'explication des dogmes religieux et de rapprochement des théologies opposées répond à l'esprit dominant de sa philosophie, au besoin de tout comprendre et de trouver à tout une raison suffisante, à l'intime conviction que l'erreur n'est jamais qu'une vérité incomplète, comme le mal qu'un moindre bien. On ne saurait trop prendre au sérieux son généreux effort pour fondre ensemble dans la vérité compréhensive d'une philosophie supérieure les formes diverses ou opposées de la vérité religieuse aussi bien que philosophique. Et, en cela, c'est l'âme même de la monadologie qui inspire toute l'argumentation de la *Théodicée*.

Ce qui est vrai des deux grands ouvrages que nous venons de faire brièvement connaître, comme des communications aux savants ou aux revues scientifiques qui précèdent l'apparition de la *Monadologie*, l'est, à plus forte raison, des écrits qui la suivirent, et en particulier des *Principes de la*

nature et de la grâce (1714) et de la Correspondance avec Clarke (1715-1716).

Nous trouverons donc dans la théorie de la monadologie la clef de tous les écrits de Leibniz; mais comme le petit écrit que Leibniz publia sous ce nom ne fait que résumer les principes essentiels de la doctrine, ceux qui sortirent victorieux définitivement des méditations et des discussions qui remplirent toute sa vie, il n'est pas étonnant que le sens n'en puisse être rigoureusement fixé et pleinement entendu qu'à la lumière de tous ses autres écrits. C'est donc à Leibniz lui-même que nous demanderons d'ordinaire le commentaire des passages obscurs ou douteux de l'abrégé qu'il traça pour le prince Eugène, dans son dernier séjour à Vienne.

ÉCLAIRCISSEMENTS

SUR LES PRINCIPALES THÉORIES

DE LA MONADOLOGIE

PREMIER ÉCLAIRCISSEMENT

LA PENSÉE MÉTAPHYSIQUE

Avant d'aborder le commentaire de la doctrine de Leibniz, essayons de nous placer, par un effort de pensée, dans la disposition d'esprit où se trouvait l'auteur de la *Monadologie* lorsqu'il conçut son système; ou plutôt, puisque la doctrine des monades n'est qu'une des plus célèbres parmi les inventions multiples auxquelles la curiosité métaphysique a successivement demandé le secret de l'énigme universelle, tâchons d'éveiller en nous une curiosité du même genre. En nous intéressant ainsi aux tentatives de la spéculation philosophique, nous réussirons peut-être à nous mettre en état nous-mêmes de bien entendre et de juger avec équité celle de Leibniz.

Nous serions exposés autrement à nous rebuter aux premières difficultés. Heureux de mettre d'accord notre paresse

et notre vanité, nous répéterions, au sujet de la monadologie, le jugement superficiel que notre trop spirituel Voltaire appliquait à la théorie de la vision en Dieu de Malebranche ; et nous dirions de Leibniz : « Lui qui voit tout dans la monade n'y voit point qu'il est fou. » Ou, si notre bon sens reculait devant la frivolité d'une appréciation aussi sommaire, nous croirions notre indifférence suffisamment justifiée par la grave autorité de Kant ; et, renonçant bien vite au laborieux commentaire de la pensée leibnizienne, nous préférerions nous divertir dans la lecture du pamphlet ingénieux dont le titre seul caractérise suffisamment l'esprit : *Les songes des métaphysiciens éclairés par les songes des visionnaires* (1).

Pourtant nous ne pouvons nous dissimuler que ni la boutade de Voltaire, ni la satire de Kant n'ont réussi à guérir l'humanité de la prétendue folie métaphysique qu'on lui reproche. Kant lui-même ne répète-t-il pas, à maintes reprises, qu'il ne fait la guerre qu'à la fausse métaphysique et qu'il serait aussi absurde de vouloir renoncer à la métaphysique parce qu'il y a de mauvais métaphysiciens, que de s'interdire de respirer parce que l'air qu'on respire n'a pas toujours la pureté désirable ?

Réfléchissons encore que la curiosité métaphysique, loin d'être la fantaisie maladive d'esprits bizarres ou présomptueux, ne se rencontre que dans les plus hautes intelligences dont s'honore l'humanité ; et que, leurs systèmes philosophiques ne continssent-ils aucune parcelle de vérité, Platon, Aristote, Descartes, Leibniz figureraient encore au premier rang parmi les écrivains ou les savants du passé.

Comment voudrait-on que de pures et stériles chimères aient passionné des intelligences si élevées et si fermes dans tout le reste ? Et la modestie autant que le bon sens ne commandent-ils pas plutôt de croire qu'on ne les condamne si ai-

(1) Kant, *Anthropologie*, traduct. Tissot, chez Germer Baillière.

sément que parce qu'on ne s'est pas donné la peine, ou qu'on n'a pas la capacité de les entendre ?

Tous les esprits, en effet, ne sont pas aptes à la spéculation métaphysique dans la même mesure, et je ne parle naturellement ici que de la faculté de comprendre et de goûter les vérités métaphysiques. Mais cette inégalité ne se rencontre pas moins dans les autres manifestations de la pensée humaine.

Toutes les âmes ne sont pas également accessibles aux émotions et aux vérités de l'art et de la science, par exemple.

L'esprit métaphysique a même ce caractère spécial qu'il renferme une parcelle de tous les autres; et qu'une âme n'est vraiment faite pour la vérité métaphysique que dans la mesure où elle est simultanément ouverte aux choses de la religion, de l'art, de la science et de la moralité. C'est de la vérité métaphysique qu'il convient toujours de répéter le mot profond de Platon : « Il faut s'y élever avec l'âme tout entière, » σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ. C'est de la philosophie entendue en ce sens que l'éloquente définition de Fichte demeure éternellement vraie. « Chacun suit son propre caractère dans le choix qu'il fait de sa philosophie. Un système philosophique n'est pas un meuble, une chose sans vie, que l'on peut rejeter ou prendre à sa fantaisie, mais il est comme animé par l'âme de l'homme qui l'a adopté. »

L'histoire de la philosophie est la vivante justification de ces éloquentes paroles. Qu'on passe en revue les uns après les autres les grands maîtres de la pensée. Tous nous ont laissé dans leurs systèmes la marque ineffaçable de leur personnalité; et leur biographie ne nous fait pas plus sûrement pénétrer dans le secret de leur nature morale et de leur caractère que l'étude de leurs doctrines.

Mais si la diversité des conceptions métaphysiques répond à la différence et mesure en quelque sorte l'inégalité des aptitudes philosophiques de leurs auteurs, elle accuse d'une façon manifeste l'invincible puissance du besoin commun à

toutes les âmes bien faites, je veux dire à toutes les âmes vraiment humaines : le besoin de la vérité métaphysique.

Voyons comment ce besoin s'éveille et se développe dans une conscience réfléchie, pour n'arriver à se satisfaire d'une manière originale que dans les âmes privilégiées.

DEUXIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

LA RAISON PHILOSOPHIQUE EN FACE DU MONDE DE LA SENSATION ET DE LA SCIENCE

I. L'ancienne métaphysique avec Platon et Aristote. — II. La philosophie moderne avec Descartes.

D'où vient qu'à un moment donné l'homme ne se contente plus de la réalité que ses sens lui présentent et refuse d'y enchaîner plus longtemps son entendement? D'où vient que, derrière le monde des objets matériels, qui parlent pourtant avec une si persuasive énergie à notre imagination et à nos désirs, notre esprit conçoit invinciblement un autre monde que l'œil ne saurait voir ni la main toucher, et dont pourtant la vérité est seule capable de nous satisfaire?

C'est que le monde des sens est une permanente contradiction pour notre raison, pour notre besoin de comprendre et d'expliquer les choses.

A mesure que ce besoin se développe, ces contradictions s'accusent davantage. L'histoire des efforts de la raison philosophique n'est que la représentation en grand des conflits inaperçus qui se déroulent incessamment sur le théâtre étroit de la conscience individuelle.

I. — L'ancienne métaphysique avec Platon et Aristote.

A peine la raison est-elle en état de jeter un regard affermi sur le monde qui l'entoure qu'une première et décisive contradiction provoque l'effort de la dialectique naissante, c'est-à-dire de la pensée métaphysique.

Avec Socrate et surtout avec Platon, l'esprit s'élève à la pleine conscience de l'opposition radicale qui divise le monde des sensations et celui des idées. Dans le premier, en effet, tout apparaît mobile, désordonné : dans le second, règnent l'ordre et la constance. Les noms qui traduisent les idées sont des termes abstraits et généraux auxquels ne répond exactement aucun objet particulier ; et, tandis que pour l'œil des sens aucun être ne demeure un seul instant dans le même état, notre pensée persiste à imposer à chaque objet une dénomination uniforme.

Qui a raison des sens ou de l'esprit? Les données incertaines, variables, décevantes des premiers ne sauraient contenir la vérité, dont le caractère indiscutable est d'être fixe, conséquente avec elle-même. Les notions générales sont seules susceptibles d'être définies, dit Socrate : les idées seules répétera Platon, constituent la science. Et ces idées, les sens sont impuissants à en rendre compte : la raison les tire de son propre fonds, et les sens ne font que lui communiquer l'excitation nécessaire. Mais si la sensation provoque l'esprit à les produire, c'est qu'elle en porte avec elle une image affaiblie, confuse : c'est qu'elle est une copie effacée, dont la vue réveille dans l'esprit le souvenir du modèle idéal : c'est, en un mot, que la nature cherche à traduire, sans y jamais réussir, par la voix confuse des sensations, l'harmonieux langage des idées, et qu'elle veut rendre, comme un instrument grossier, les célestes pensées d'un divin artiste. Le monde des sens n'existe que pour exprimer le monde des idées : il n'a pas d'autre réalité, ni d'autre vérité que celle qu'il emprunte aux idées.

Et voilà du contraste ou plutôt de l'opposition des sens et des idées la première grande métaphysique qui sort. En regard du monde, que nos sens nous découvrent, la raison affirme, avec Platon et toute son école, la réalité supérieure du monde intelligible.

Les vices de cette première construction métaphysique

n'échappent pas longtemps au regard perçant du grand disciple de Platon. Le monde des idées, où se complaît le génie mystique non moins qu'artiste de Platon, n'est pas seulement différent de la réalité sensible par l'ordre et la beauté que la raison y découvre : il est étranger à la vie et au mouvement du monde matériel. Tout s'y rencontre dans un éternel présent, tandis que rien dans la nature ne se réalise que sous la loi du changement et de la succession, ou, d'un seul mot, du mouvement, comme dit Aristote avec son habituelle concision. Le monde intelligible ne saurait rendre compte du mouvement, qui lui est absolument étranger. L'effort de la dialectique d'Aristote est de combler cette lacune du système du maître; et ses critiques multipliées n'ont pas, en réalité, d'autre objet. C'est de l'analyse de l'idée du mouvement ou du devenir qu'il fait sortir une métaphysique nouvelle, par une méthode semblable à celle de Platon. Il montre que les sens seuls sont impuissants à expliquer le changement, et qu'il faut recourir ici encore à des principes purement intelligibles.

Pour que quelque chose change, il est nécessaire aussi que quelque chose ne change pas, à savoir, à tout le moins, le sujet du changement, qui doit rester le même à travers les états différents qu'il traverse. Or, si Héraclite a raison, si tout ce que les sens nous présentent est dans un changement perpétuel, où trouver ce sujet permanent du changement? Le changement suppose une fin vers laquelle tend le mouvement, et un moteur qui fait passer le mobile d'un état antérieur à un nouvel état. Ce sont là comme les points fixes entre lesquels s'écoule le changement, comme les principes qui le produisent et le mesurent. Mais dans le mouvement perpétuel des choses sensibles, il n'est pas plus facile de découvrir le moteur et la fin que le sujet même du changement. Qu'on applique ces réflexions à la forme la plus simple du changement, le changement matériel ou le mouvement local, et la raison reconnaîtra aussitôt la nécessité de supposer,

partout où le changement se produit, des principes qui ne changent pas; et, puisque les sens n'atteignent que ce qui passe, des principes purement accessibles à l'entendement, analogues donc aux idées platoniciennes. Et ce qui est vrai du changement pour chacun des êtres que comprend le monde ne l'est pas moins du monde dans la totalité de ses changements. Partout des moteurs, des mobiles, des fins, et, pour parler la langue d'Aristote et de ses disciples, des formes, c'est-à-dire des principes capables de rendre compte de l'unité, de l'ordre, ou de la forme des choses; car la forme ne se rencontre que là où la diversité est ramenée à l'unité et à l'ordre. Ne nous lassons pas de le répéter avec Aristote : il n'y a changement, soit dans le lieu, soit dans le temps, que là où la diversité des parties, des positions ou des états est ramenée à la triple unité du mobile, de la fin et du moteur. Et voilà comment, dans ses admirables analyses de la *métaphysique* et des *questions de physique*, Aristote aboutit, par une voie différente, sans doute, à des conclusions analogues à celles de son maître : à l'affirmation d'un monde intelligible de forces, de principes suprasensibles, en regard du monde que les sens perçoivent.

C'est donc, à deux reprises, la dialectique de la raison aux prises avec les contradictions des données des sens, qui conduit successivement Platon et Aristote à la commune affirmation, en dépit de la diversité de leurs vues particulières, d'un monde de réalités supérieures et inaccessibles aux sens, et qui sont à la fois les principes derniers de la réalité et de la connaissance.

Après Platon et Aristote, les problèmes logiques, moraux et religieux occuperont surtout les interprètes originaux de la pensée grecque, soit avec les pyrrhoniens, soit dans les écoles d'Épicure et de Zénon, soit avec les alexandrins. La pensée métaphysique, latente ou expresse, qui soutient ces essais divers est celle même qui a présidé aux doctrines des deux grands maîtres de la philosophie antique, à savoir l'op-

position du monde sensible et de la raison, au point de vue soit de la connaissance, soit de l'action, soit du sentiment religieux.

La philosophie du moyen âge ne fera que commenter, avec plus ou moins d'originalité, de bonheur et d'exactitude, les doctrines métaphysiques d'Aristote d'abord, et plus tard de Platon. Et les interminables débats qu'y suscite la question des formes substantielles, en dépit de la latinité barbare, des subtilités captieuses, de la passion grossière et parfois brutale des adversaires, s'imposent encore à la sympathie et à l'attention de l'historien par les généreux tourments qu'ils expriment, par la volonté infatigable qu'ils manifestent d'échapper aux contradictions de la réalité et de la connaissance sensibles.

II. — La philosophie moderne avec Descartes.

Mais jusqu'ici le monde physique n'est apparu à la raison que par l'intermédiaire des sens. Le philosophe ne lui a demandé que de se prêter aux exigences logiques, morales ou esthétiques de la pensée; et c'est pour l'avoir trouvé impuissant à les satisfaire qu'il l'a délaissé pour le monde intelligible.

Avec l'ère moderne, le génie de l'homme s'élève à des prétentions nouvelles. Il ne se contente plus, comme par le passé, de juger la nature : il la veut dominer et transformer, asservir à ses fins propres. La science se fait l'interprète et l'instrument de ce besoin. C'est à l'expérience et au calcul qu'elle demande ses moyens d'action. Des découvertes inespérées et des promesses plus brillantes encore viennent bientôt justifier l'emploi de la méthode scientifique : et l'esprit moderne, dans la première ivresse de son enthousiasme et de sa reconnaissance, n'hésite pas à croire qu'avec les moyens efficaces d'agir sur la nature, la science lui a livré aussi le

secret définitif des choses. La réflexion philosophique n'a pas de peine à dissiper cette nouvelle illusion. La science du présent ne réussit pas mieux à enchaîner la pensée de l'homme à la réalité sensible que n'avait su le faire l'ignorance du passé.

Qu'est-ce en effet que le monde physique, que la science découvre aux regards étonnés de l'homme moderne? Il n'a plus rien gardé des apparences sensibles qui charmaient, en la décevant, la raison poétique des anciens. Il est entièrement dépouillé des couleurs et des sons, dont l'harmonie, si imparfaite qu'elle fût, n'en paraissait pas moins à l'idéalisme platonicien un reflet de la céleste harmonie des idées. Il se résout en matière et en mouvement; et, comme l'enseigne victorieusement Descartes, tout y est régi par les lois inflexibles de la nécessité mécanique. Où la raison du philosophe avait cru jusque-là démêler l'action cachée de forces intelligentes sous le nom d'idées, d'entéléchies et de formes substantielles; où l'œil de l'ignorant et la fantaisie du poète s'étaient complu à reconnaître la manifestation de puissances invisibles, plus ou moins semblables à l'âme humaine, Descartes professe qu'il ne découvre rien que l'étendue et ses propriétés, la figure et le mouvement. Et cet enseignement trouve son énergique et paradoxale expression dans la théorie de l'animal-machine. Par sa docilité à se plier aux lois du mécanisme, il semble que la nature donne hautement raison à la doctrine nouvelle et qu'elle conspire elle-même à se dépouiller de toutes les séductions qui lui avaient jusque-là gagné le cœur et l'imagination des hommes.

La vérité du mécanisme, sous les formes diverses qu'il a revêtues depuis Descartes, s'est manifestée chaque jour avec plus d'éclat. La science contemporaine est venue ajouter l'autorité d'un calcul plus rigoureux et d'une expérience plus méthodique, en même temps que l'irrésistible témoignage de découvertes sans nombre, aux principes formulés, il y a plus de deux siècles, par le génie du philosophe français; et les



voix les plus diverses nous répètent à l'envi, après le grand penseur, que tout se passe dans les corps comme s'il n'y avait pas d'esprits.

Mais les savants ont trop souvent le tort d'oublier que ce qui suffit aux exigences de la pensée scientifique ne répond pas à celles de la raison philosophique. Ils ne se rappellent pas assez que la réflexion métaphysique n'avait pas permis à Descartes de se faire un seul instant illusion sur les graves lacunes du mécanisme. L'auteur du *Discours de la méthode* proclamait hautement, et toute son école avec lui, que la pensée est irréductible au mouvement et à l'étendue. Le commerce de l'esprit et du corps paraissait à ses disciples tellement difficile à entendre qu'ils s'épuisaient en efforts infructueux pour en éclaircir le mystère.

La pensée, une fois avertie des obscurités et des contradictions que présente l'explication mécanique du monde, ne devait pas tarder à en découvrir de plus profondes et de plus radicales.

C'est à Leibniz que revient l'honneur d'avoir revendiqué avec le plus de force et d'autorité les droits de la raison en face du mécanisme triomphant; d'avoir fait entendre, en regard du monde de la pensée scientifique, des protestations analogues à celles que la dialectique de Platon et d'Aristote avait élevées autrefois contre le monde de la pure sensation.

L'être, dans son fonds intime, échappe aussi bien aux prises de la science qu'à celles de la sensation : car la science, après tout, n'est encore que la sensation, armée seulement de l'expérience et du calcul. Le vice irrémédiable de la connaissance purement scientifique est, qu'elle le sache ou l'ignore, de ne pouvoir atteindre aux derniers éléments de la réalité. Parce qu'elle n'a pas besoin de cette connaissance pour ses combinaisons mécaniques, elle interdit volontiers à la raison de s'en préoccuper; ou prend pour la réalité ce qui n'en est que l'apparence sensible.

Cette suprême contradiction est au fond de toutes les erreurs du sensualisme antique comme du mécanisme des modernes ; et voilà pourquoi la métaphysique des anciens et l'idéalisme de Leibniz se rencontrent dans une commune et inflexible opposition à des prétentions identiques, sous les formes diverses dont le progrès des temps les a revêtues.

TROISIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

LA SUBSTANCE

I. La théorie cartésienne de la substance; Spinoza, Gassendi et Locke triomphent des erreurs qu'elle renferme. — II. Les critiques de Locke contre la notion de substance; Leibniz les réfute.

Les critiques élevées par Leibniz contre la conception scientifique du monde matériel, que le cartésianisme vient de faire triompher, aboutissent à une théorie nouvelle de la substance.

Leibniz comprend, du premier coup, que tout le débat des écoles philosophiques s'agite autour de la notion de la substance, et que les savants eux-mêmes, qui font profession de demeurer étrangers à ces disputes, ne peuvent se dispenser pourtant d'avoir une opinion sur la nature de la matière et de l'esprit. Ils se bornent d'ordinaire à en recevoir une toute faite de la tradition ou de la mode qui dominent la philosophie de leur temps.

I. — La théorie cartésienne de la substance; Spinoza, Gassendi et Locke triomphent des erreurs qu'elle renferme.

Il ne faut pas chercher ailleurs que dans une fausse définition de la substance la raison des erreurs scientifiques aussi bien que philosophiques du cartésianisme. La même cause explique son impuissance vis-à-vis du panthéisme spinoziste, dont la paternité lui est attribuée; comme en regard du matérialisme épicurien, renouvelé par Gassendi.

Pour n'avoir pas admis d'autre substance véritable que la substance absolue, Spinoza a été conduit à supprimer l'initiative et la responsabilité des créatures.

On sait avec quelle insistance et quelle énergie Leibniz s'élève contre cette doctrine, qu'il appelle détestable. « Il est bon qu'on prenne garde qu'en confondant les substances avec les accidents, en ôtant l'action aux substances créées, on ne tombe dans le spinozisme, qui est un cartésianisme outré. Ce qui n'agit point ne mérite point le nom de substance. Si les accidents ne sont point distingués des substances; si la substance créée est un être successif comme le mouvement; si elle ne dure pas au-delà d'un moment et ne se trouve pas la même (durant quelque partie assignable du temps) non plus que ses accidents; si elle n'opère point, non plus qu'une figure de mathématique ou qu'un nombre, pourquoi ne dira-t-on pas comme Spinoza que Dieu est la seule substance, et que les créatures ne sont que des accidents ou des modifications? Jusqu'ici on a cru que la substance demeure; et je crois qu'on doit se tenir encore à cette ancienne doctrine (1). » (*Théodicée*, § 385 et 393.)

Il n'est pas plus aisé avec les principes cartésiens de réfuter les matérialistes que de combattre Spinoza. Si l'essence des corps se ramène à l'étendue, où trouver une unité véritable, comme l'âme, ailleurs que dans la conscience humaine? Tout le monde visible, hormis le moi, relève alors exclusivement du pur mécanisme : quelle tentation pour les esprits, qui connaissent et goûtent mieux la philosophie scientifique de Descartes que son doute méthodique, de supprimer, en faveur de la matière, la distinction qu'il maintient entre le monde des esprits et le monde des corps? N'est-ce pas d'ailleurs un moyen commode d'échapper aux difficultés où s'embarrassent Descartes et les siens, lorsqu'il s'agit d'expliquer les rapports de deux mondes aussi différents? Les sens, l'ima-

(1) Cf. *De ipsa natura sive de vi insita*, etc.

gination décideront aisément les préférences d'un esprit qui se croit assuré du témoignage de la science.

La philosophie mécanique de Descartes est appuyée sur des principes purement mathématiques ; et l'on n'a pas sujet de penser « que les principes mathématiques de la philosophie soient opposés à ceux des matérialistes ». Descartes considère, en effet, l'étendue en pur mathématicien, comme un continu indéfiniment divisible, comme une réalité étrangère à toute unité substantielle. Il n'appartient qu'à la vraie métaphysique de s'élever à une notion différente de l'essence corporelle, et de triompher ainsi des objections du matérialisme.

En même temps que les erreurs de Descartes touchant la substance ne permettent pas à sa doctrine de se défendre suffisamment contre Spinoza ni contre les matérialistes, elles l'engagent à propos de l'âme dans des difficultés, qui donnent raison aux objections de Locke. Il n'est pas plus heureux lorsqu'il fait consister l'essence de l'âme dans la pensée qu'en réduisant le corps à la seule étendue mathématique. Car la pensée dont il s'agit ici pour lui, c'est la pensée consciente, celle que Leibniz appellera l'aperception. Mais si l'âme n'existe qu'autant qu'elle a conscience, il suit que nulle pensée ne se produit ou ne se conserve en nous qu'accompagnée de conscience. Descartes est donc dans la nécessité de soutenir que l'âme ne cesse jamais de penser et avec conscience, même dans le plus profond sommeil ; et, puisque les vérités mathématiques et les vérités morales sont des idées innées, nous devons en avoir conscience dès les premiers instants de notre vie spirituelle.

A quoi bon insister après Locke sur ces conséquences de la métaphysique cartésienne? Leibniz n'a pas de peine à montrer, dans les *Nouveaux Essais*, qu'il n'est possible d'y échapper qu'en réformant radicalement la théorie cartésienne de la substance pensante.

Les réflexions multiples de Leibniz sur les défauts de la

théorie cartésienne lui inspirent son opuscule de 1694, « De la Réforme de la Philosophie première et de la Notion de substance. » Citons-en les passages les plus importants : « Je vois la plupart de ceux qui se livrent avec plaisir à l'étude des mathématiques éprouver du dégoût pour celle de la métaphysique, parce que dans celles-là ils trouvent la lumière, et dans celle-ci les ténèbres. La principale raison de ce fait consiste, selon moi, en ce que les notions générales, qu'on croit être parfaitement connues de tous, sont devenues ambiguës et obscures par la négligence des hommes et par l'inconsistance de leurs pensées.... Et cependant les hommes, par une sorte de nécessité, se servent fréquemment de termes métaphysiques et se flattent de comprendre ce qu'ils ont appris à dire. On ne doit donc pas s'étonner si cette reine des sciences qui s'appelle la philosophie première et qu'Aristote a définie la science désirée ou cherchée (ζητουμένη) est encore aujourd'hui au nombre des sciences que l'on cherche.... On ne peut nier que Descartes ne lui ait apporté d'excellentes choses, qu'il n'ait surtout le mérite d'avoir ramené l'étude platonicienne, en détournant l'esprit des impressions sensibles, et d'avoir fait ensuite un usage utile du doute académique : mais bientôt, par une sorte d'inconsistance ou d'impatience d'affirmer, il s'est écarté de son but, n'a plus distingué le certain de l'incertain, puis a fait consister à contre-sens dans l'étendue la substance corporelle, et s'est formé des idées fausses sur l'union de l'âme et du corps ; et tout cela, faute d'avoir bien compris, en général, la nature de la substance. »

II. — Les critiques de Locke contre la notion de substance; Leibniz les réfute.

Leibniz ne connaît pas moins les difficultés que le prix de la notion cherchée. Il sait quelles subtiles objections

Locke a dirigées dans ses *Essais* contre l'idée de substance.

Le philosophe anglais ne se lasse pas de répéter que l'instinct naturel et la philosophie de l'école se font également illusion sur la réalité des substances. Ils ne parviennent à rendre intelligible ni l'essence de ce qu'ils appellent du nom de substance, ni le double lien qui rattache à l'unité du sujet la multiplicité des accidents, et qui unit entre eux ces derniers, ni enfin le commerce des substances diverses les unes avec les autres. Le problème qui avait exercé et fatigué en vain la subtilité des métaphysiciens de l'antiquité n'a pas mieux été résolu par leurs modernes successeurs. Et ce n'est pas seulement le concept de substance, mais celui de force, qui défie leur dialectique. Locke conclut que ni l'âme, ni la matière ne nous sont connues en elles-mêmes; et que notre science des phénomènes physiques et spirituels ne tire aucune lumière de concepts auxquels notre esprit ne peut assigner aucune réalité.

Leibniz examine et réfute en détail le scepticisme métaphysique de Locke dans le second livre des *Nouveaux Essais*. « L'idée de la substance n'est pas si obscure qu'on pense... Je ne vois rien dans les expressions reçues qui mérite d'être taxé d'inadvertance. » Locke ne sait comment concilier l'unité de la substance et la multiplicité des attributs, ni quel sens attacher à l'idée d'une substance simple, après qu'on l'a dépouillée de ses accidents. « En distinguant deux choses dans la substance, les attributs ou prédicats et le sujet commun de ces prédicats, ce n'est pas merveille qu'on ne peut rien concevoir de particulier dans ce sujet... Ainsi demander quelque chose de plus dans ce pur sujet en général que ce qu'il faut pour concevoir que c'est la même chose (p. ex., qui entend et qui veut, qui imagine et qui raisonne), c'est demander l'impossible et contrevenir à sa propre supposition... Cependant cette considération de la substance, toute mince qu'elle est, n'est pas vuide et si stérile qu'on pense. Il en naît plusieurs conséquences des

plus importantes de la philosophie, et qui sont capables de lui donner une nouvelle face (1). »

Il n'en reste pas moins de l'argumentation de Locke que la substance, pas plus d'ailleurs que la force, n'est une donnée des sens.

Mais, à défaut des clartés de l'expérience sensible, l'intelligence a, pour guider ses pas dans le monde mystérieux des êtres véritables ou des substances, les clartés supérieures de la pensée métaphysique et des grands principes qui la dominent.

(1) *Nouv. Essais*, l. 2, ch. XXIII.

QUATRIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

LES PRINCIPES DE LA RAISON MÉTAPHYSIQUE.

I. Le principe de l'analogie. — II. Le principe de raison suffisante. — III. Le principe de contradiction.

I. — Le principe de l'analogie

Nous connaissons les autres êtres par l'intermédiaire de nos organes. Les sens ne saisissent des objets que leurs rapports extérieurs avec nous, et non ce qu'ils sont en eux-mêmes. Mais il est un être que nous connaissons directement et dans son fond : cet être, c'est nous-mêmes. « C'est par la connaissance que nous avons de l'âme que nous connaissons l'être, la substance (1). » — « La réflexion n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous ; et les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire, et qu'il y ait en nous : être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles (2) ? » (Avant-propos des *Nouveaux Essais*.)

Puisque nous ne connaissons directement qu'un être, celui que la conscience nous manifeste, il est de toute nécessité que nous ne puissions juger des autres êtres que par ana-

(1) Erdm., p. 452.
(2) Idées intellectuelles, c'est-à-dire idées qui ne viennent pas des sens

logie avec celui-là. Nous devons croire qu'ils sont tous semblables à nous ; ou encore admettre que les êtres sont différents, non par l'essence, mais par le degré. « Le fonds est partout le même, ce qui est une maxime fondamentale chez moi et qui règne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues ; ce qui rend la philosophie bien aisée, et je crois même qu'il en faut user ainsi (1). » Il faut répéter le mot d'Hippocrate : « Tout est conspirant, σύμπνοια πάντα, » et dire que « c'est partout et toujours la même chose, aux degrés de perfection près (2) ». Et Leibniz résume sa pensée dans sa lettre à Wagner : « Itaque omnia in natura sunt analogica (3). »

Ce grand principe de l'analogie, que Leibniz place à la tête de sa philosophie, est bien, en effet, le principe suprême de toute explication métaphysique. Partout où l'homme ne veut ni se résigner aux mensonges des sens, ni se borner à la simple connaissance des rapports extérieurs des êtres et des relations mécaniques que la science a pour mission exclusive de déterminer ; partout, en d'autres termes, où l'homme cherche à pénétrer, ou du moins à deviner la nature intime, l'essence véritable des êtres qui l'entourent, il a recours inévitablement, qu'il en ait conscience ou non, à cette grande loi de l'analogie.

N'est-ce pas à elle qu'obéit l'imagination enfantine ou poétique qui a présidé aux tentatives cosmologiques des religions primitives et de la mythologie grecque, par exemple?

Toutes les fois que la réflexion philosophique, sollicitée par la conscience des lacunes ou des contradictions de la sensation et de la science, s'est interrogée sur le mystère de

(1) *Nouvs. Essai*, l. IV, ch. XVII, § 18.
(2) Id., *Avant-propos*.
(3) *Lettre à Wagner*, § IV

l'être véritable, qu'a-t-elle fait autre chose qu'appliquer la loi si éloquemment affirmée par le génie de Leibniz? La sagesse antique enseignait que les semblables seuls peuvent se connaître; et les tentatives faites pour dériver toutes choses d'un principe identique, ici le feu ou l'air, là le nombre ou l'atome, ou pour supprimer toute diversité au sein de l'unité absolue, ne sont pas autre chose que les premiers, mais grossiers pressentiments de l'analogie universelle.

Ce n'est pas assez de concevoir que tous les êtres sont reliés par une analogie fondamentale de nature. Il faut encore entendre que, l'esprit étant la seule réalité dont la nature nous soit directement accessible par la conscience, c'est dans l'étude de l'esprit que nous devons trouver le secret de toutes les existences. A Socrate revient, après l'infructueux essai d'Anaxagore, l'impérissable honneur d'avoir par son γνῶθι σεαυτὸν formulé la méthode qui doit présider désormais aux investigations de la philosophie.

Platon, s'avançant hardiment dans la voie tracée par le maître, n'hésite pas à faire de la raison éternelle, qui vit en nous, et des idées, que la dialectique y démêle, non seulement les principes de la connaissance, mais ceux même de la réalité.

Aristote, en substituant aux principes généraux et abstraits de Platon des principes individuels et vivants, met en lumière un trait essentiel de l'âme humaine qu'avait négligé Platon, et affirme, en vertu de l'analogie, l'énergie spontanée de toutes les substances.

Le maître et l'élève se bornent l'un et l'autre à étendre au monde entier des êtres les deux attributs essentiels qu'ils ont successivement trouvés en eux-mêmes, et dont l'indissoluble union est la condition et le mystère de notre existence, la raison impersonnelle et l'activité individuelle, la logique et la vie.

Et, sans nous attarder aux intermédiaires, Descartes ne prétend-il pas, lui aussi, tirer des idées innées de l'esprit ou des idées claires, comme il les appelle, les principes mêmes

du mécanisme physique? Mais il paraît oublier que l'esprit est la source du mécanisme, lorsqu'il professe un dualisme radical entre l'esprit et le corps. Et c'est pour rétablir la loi de l'analogie dans tous ses droits que Leibniz supprime, par sa monadologie, la distinction cartésienne de la substance pensante et de la substance étendue.

Allons plus loin. L'adversaire déclaré du dogmatisme métaphysique, de celui de Leibniz comme de celui de Descartes, Kant, n'apporte-t-il pas la meilleure des démonstrations au principe même sur lequel repose la spéculation métaphysique, au principe de l'analogie? Que conclut au fond la critique, sinon que l'homme ne peut comprendre les choses qu'autant qu'elles se prêtent aux formes à priori de sa pensée, aux règles que l'esprit spontanément leur assigne? Avec la dialectique la plus pénétrante qui fut jamais, Kant prouve victorieusement que la réalité n'est intelligible qu'à condition d'être telle que la pensée la veut, c'est-à-dire qu'à condition de se comporter comme si elle était elle-même toute pénétrée par la pensée. Qu'importe, après cela, que la réserve de son génie critique lui fasse déclarer que la nature pourrait bien être au fond tout autre que ce qu'elle paraît au savant et à l'artiste et nous tromper par une régularité et une beauté superficielles ou passagères? Les choses, sous peine de nous demeurer incompréhensibles, doivent se conduire comme l'esprit le demande, ou mieux comme l'esprit lui-même.

On comprend que la philosophie hégélienne n'ait pas eu grand' peine à rattacher à ces aveux de Kant son grand principe de l'identité de l'être et de la pensée, qui n'est, bien entendu, qu'une forme plus énergique de la grande loi de l'analogie.

Hegel est d'accord avec Leibniz pour soutenir que tous les êtres sont des analogues de l'âme; que l'esprit se retrouve partout lui-même sous des formes et à des degrés infiniment divers. Les idéalistes modernes ont bien conscience de n'être en cela que l'écho fidèle des grands idéalistes du passé.

II. — Principe de raison suffisante.

Non moins que le principe de l'analogie, celui de la raison suffisante domine la métaphysique de Leibniz. Ce n'est pas seulement parce que nous ne connaissons pas d'autre être que le nôtre que l'analogie s'impose à nous dans l'explication de la réalité universelle. Il ne doit y avoir que des substances semblables au moi, parce que toute autre forme de l'être est inférieure en dignité à l'esprit. Un monde d'esprits ou d'analogues de l'esprit est celui où se rencontre le plus d'harmonie et de beauté, celui où la plus grande diversité se concilie avec la plus grande simplicité. Or, il n'y a jamais de raison suffisante pour que le meilleur ne soit pas en toutes choses préféré par le Créateur. « Je crois, dit Leibniz, qu'il n'est conforme ni à l'ordre ni à la beauté ni à la raison des choses, que ce principe *vital*, ou qui agit *immanément*, ne soit que dans une petite partie de la matière, lorsqu'une plus grande perfection demande qu'il soit dans le tout; et que rien n'empêche que des âmes, ou du moins des formes analogues aux âmes ne soient partout, bien que les âmes dominantes et par cela même intelligentes comme les âmes humaines, ne puissent pas être en tout lieu (1). »

Le principe de la raison suffisante, dont Leibniz tire de si importantes conséquences, n'exprime autre chose que la foi de la raison en elle-même, et la persuasion, indémontrable sans doute, mais qui est la source même de toute démonstration, que la raison n'agit pas seulement en nous, mais partout autour de nous. La nature entière n'est pas moins soumise à son empire que le petit monde de notre propre pensée; et les exigences qu'elle impose au logicien, au savant, à l'artiste, à l'homme de bien et au philosophe, dans la pensée

(1) Leibniz, *De la nature en elle-même*, etc.

et dans l'action, sont aussi les lois auxquelles l'univers tout entier est assujetti. Si l'intelligence humaine est trop étroite d'ordinaire pour embrasser toutes ces lois d'une vue d'ensemble, et sa volonté trop faible pour satisfaire à toutes à la fois, c'est la tâche généreuse et l'ambition légitime de l'âme philosophique de n'oublier dans l'explication et le gouvernement des choses aucune des exigences de la raison totale.

Mais ce principe, toutes les philosophies s'en sont inspirées; et dans une mesure d'autaut plus large qu'elles ont voulu pénétrer plus avant dans le mystère de la nature.

La dialectique de Platon n'est-elle pas suspendue à l'idée du bien, comme au principe suprême d'où toute réalité comme toute vérité découle? Et le bien n'est pas autre chose pour Platon que le suprême et complet idéal de la raison.

Dans la doctrine d'Aristote, la fin absolue que la nature aspire à réaliser par le développement progressif de ses énergies et qui dirige le mouvement et éclaire le sens de la vie universelle n'est pas autre que la pensée divine, c'est-à-dire encore la raison dans la pleine possession d'elle-même (νόησις, νοήσεως, νόησις).

Et Descartes, à son tour, en faisant des idées claires, c'est-à-dire des idées *à priori* de la raison, le principe de toute certitude, et en réduisant la physique à n'être qu'une mathématique universelle, n'affirme-t-il pas que la nature se comporte comme la raison le demande? Sans doute, il s'arrête à une forme inférieure de la raison, la raison mathématique.

L'œuvre de Leibniz est de montrer que la raison mathématique, avec le principe de contradiction auquel elle obéit, n'est pas toute la raison; et que le besoin du beau et du bien n'est pas une loi moins essentielle de la raison que le besoin de l'unité logique et de l'ordre mathématique.

Kant est en cela bien plus près de Leibniz que de Descartes. Il fait de la raison pratique la forme suprême de la raison, c'est-à-dire qu'il ne voit d'autre raison suffisante d'affirmer la

certitude absolue des catégories ou des principes du mécanisme physique, et de croire à la vérité relative des règles du jugement ou des lois de la vie et de l'art, que la subordination de la raison scientifique et de la raison esthétique aux exigences supérieures et imprescriptibles de la raison pratique.

Ce sera la tâche des successeurs de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hégel de tenter, sous des formes diverses, une définition de plus en plus compréhensive de l'idéal, qui seul peut satisfaire la pensée, et renferme ainsi la raison suffisante de toute vérité et de toute existence.

Ainsi Leibniz est d'accord avec tous les grands métaphysiciens, en faisant du principe du meilleur ou de la raison suffisante, comme du principe de l'analogie, la loi fondamentale de sa philosophie.

III. — Le principe de contradiction.

Le principe de contradiction n'exige pas moins impérieusement que les deux précédents qu'il y ait partout des analogues de l'esprit.

Le corps ou l'étendue réelle doit avoir ses unités, sous peine d'aller se confondre avec l'étendue purement idéale : ce qui serait une première contradiction ; sous peine encore d'être un composé sans parties : ce qui serait une seconde et plus grossière contradiction.

Comment d'ailleurs identifier le corps et l'étendue, ainsi que le font maladroitement les cartésiens, sans se voir obligé de soutenir que les lieux changent avec les corps qui les occupent ; sans introduire la plus intolérable confusion dans la notion de l'espace, lequel n'offre un sens à la raison qu'autant qu'il est conçu comme un tout dont les parties sont invariables ?

Ce n'est pas assez dire : que devient l'idée du mouvement,

si l'espace et le corps ne font qu'un ; si la divisibilité à l'infini, qui est la loi de l'étendue géométrique, s'applique aussi au mouvement? On se trouve sans défense devant les vieux sophismes à l'aide desquels la dialectique naissante des Éléates se plaisait à embarrasser la croyance vulgaire à la réalité du mouvement.

« Sturm dit que le mouvement n'est que l'existence successive de la chose en différents lieux. Accordons cela provisoirement, bien que nous n'en soyons pas tout à fait satisfait, et qu'il exprime plutôt le résultat du mouvement que ce qu'on appelle sa raison formelle : il ne s'ensuit pas que la force motrice soit exclue. Car le corps n'est pas seulement, au moment actuel de son mouvement, dans le lieu qui lui est mesuré, mais il fait effort pour changer de lieu de manière que l'état suivant soit par lui-même et par la force de la nature la conséquence du précédent; autrement, au moment actuel et par conséquent à un moment quelconque, le corps A, qui est mû par le corps B, ne différerait en rien d'un corps en repos; et si le sentiment de l'honorable auteur était contraire au nôtre sur ce point, il en résulterait qu'il n'y aurait plus aucune différence dans les corps, puisque dans le plein d'une masse uniforme par elle-même il ne peut y avoir d'autre différence que celle qui regarde le mouvement. Enfin, il en résulterait encore qu'il n'y a absolument aucune variation dans les corps et qu'ils demeurent toujours dans le même état. Car si une partie quelconque de matière ne diffère en rien d'une autre partie égale et semblable; si, en outre, l'état d'un instant ne diffère de l'état d'un autre instant que par la transposition de parties de matière égales et semblables et se convenant en tout point, il en résulte évidemment qu'à cause de la substitution perpétuelle de choses indiscernables, il sera absolument impossible de distinguer les états des divers moments dans le monde des corps

En vain après le mouvement recourrait-on à la figure. Dans une masse parfaitement similaire, indistincte et pleine, il n'y

a aucune figure, aucune limite ou distinction des diverses parties, qui ne vienne du mouvement même; si donc le mouvement ne contient aucune marque de distinction, il n'en fournira aucune à la figure; et, comme tout ce qu'on substitue à ce qui était se trouve parfaitement équivalent, personne, fût-il omniscient, ne saurait saisir le moindre indice de changement, et par conséquent tout se passera comme si les corps n'étaient l'objet d'aucun changement et d'aucune distinction.... C'est parce qu'il avait compris, je crois, quelque chose de cela qu'Aristote, plus profond, selon moi, que beaucoup ne pensent, jugea qu'outre le changement local il était encore besoin d'altération, et que la matière n'est pas partout semblable à elle-même, sans quoi elle resterait invariable (1). »

Et ailleurs :

« Je conçois des propriétés dans la substance qui ne sauraient être expliquées par l'étendue, la figure et le mouvement, outre qu'il n'y a aucune figure exacte et arrêtée dans les corps, à cause de la subdivision actuelle du continu à l'infini; et que le mouvement, en tant qu'il n'est qu'une modification de l'étendue et changement de voisinage, enveloppe quelque chose d'imaginaire, en sorte qu'on ne saurait déterminer à quel sujet il appartient parmi ceux qui changent si on n'a recours à la force, qui est cause du mouvement et qui est dans la substance corporelle. J'avoue qu'on n'a pas besoin de faire mention de ces substances et qualités pour expliquer les phénomènes particuliers, mais on n'y a pas besoin non plus d'examiner le concours de Dieu, la composition du continu, le plein et mille autres choses. On peut expliquer machinalement, je l'avoue, les particularités de la nature, mais c'est après avoir reconnu ou supposé les principes mêmes de la mécanique, qu'on ne saurait établir *à priori* que par des principes de métaphysique; et même les difficultés de composition continue ne se résoudront jamais tant qu'on considé-

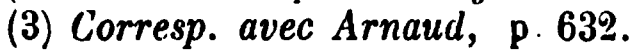
(1) *De la nature en elle-même*, etc. (Leibniz, éd. Janet.)

rera l'étendue comme faisant la substance des corps et nous nous embarrasserons de nos propres chimères (1). »

Si, avec l'étendue géométrique seule, on ne peut, sans tomber dans de grosses contradictions, parler ni de la figure, ni du mouvement, on peut encore moins rendre compte des propriétés du corps, comme l'impénétrabilité et l'inertie, non plus que des lois du mouvement. Qu'on consulte sur ce point les deux lettres de 1691 et 1693, insérées dans le *Journal des savants*, sur la question si l'essence des corps consiste dans l'étendue, et qu'on les rapproche de la réponse à Sturm, « *de Vi insita* ».

Il faut donc partout des unités capables de communiquer le mouvement ou de le recevoir, et suivant des règles constantes; et de tels principes sont, à proprement parler, des forces. Un disciple de Descartes, Cordemoi, avait bien senti la nécessité de recourir à de tels principes. « C'était ce qui avait forcé M. Cordemoi à abandonner Descartes en embrassant la doctrine des atomes de Démocrite pour trouver une véritable unité (2)... » « Mais il n'avait pas encore vu en quoi consiste la véritable notion d'une substance (3). » Les atomes de Démocrite, en effet, n'ont rien en eux-mêmes qui puisse rendre raison du mouvement et de ses lois : ce ne sont après tout, par définition, que des parties indivisibles d'étendue. Mais on ne voit pas pourquoi ils sont indivisibles, étant étendus. Et puis leur simplicité est illusoire, puisqu'on admet qu'ils ont des figures différentes. Toutes les difficultés que présente la notion de l'étendue, nous les retrouvons compliquées de difficultés nouvelles dans ces parcelles d'étendue. L'atome ne suppose-t-il pas le vide, c'est-à-dire de toutes les conceptions la plus contradictoire, comme les anciens Eléates l'avaient si bien compris?

(1) *Corresp. avec Arnaud*, éd. Janet, t. II, p. 655.
(2) Ed. Erdm., p. 126, *Système nouveau*, 1695.
(3) *Corresp. avec Arnaud*, p. 632.



Si les principes indivisibles que nous cherchons ne peuvent être des atomes, ils ne sauraient être davantage des points, lesquels ne sont que de purs abstraits, des zéros, incapables d'expliquer l'étendue. Leibniz n'a pas de peine à montrer soit à des Bosses, soit à Clarke que le point géométrique n'est en aucune façon l'élément de l'étendue réelle, comme le veut Descartes, puisqu'il n'a pas de réalité et n'exprime qu'un temps d'arrêt de la pensée.

Il reste donc que les unités exigées par l'analyse des corps et du mouvement soient des unités agissantes, des unités formelles, c'est-à-dire portant dans leur unité intérieure la raison d'une diversité extérieure; des forces analogues à l'âme en un mot, la seule force que nous connaissions directement.

Si le principe de contradiction ne permet pas au métaphysicien de se passer de pareilles unités, la logique du jugement les réclame également.

« Enfin, j'ai donné une raison décisive qui, à mon avis, tient lieu de démonstration ; c'est que toujours, dans toute proposition affirmative véritable, nécessaire ou contingente, universelle ou singulière, la notion du prédicat est comprise en quelque façon dans celle du sujet : *prædicatum inest subjecto;* ou bien je ne sais ce que c'est que la vérité... C'est là mon grand principe, dont je crois que tous les philosophes doivent demeurer d'accord (1). »

Puisque dans la notion du sujet doit être renfermée la raison de tous ses attributs, puisqu'il n'y a de vérité logique ou encore que la contradiction n'est impossible qu'autant qu'un rapport nécessaire unit le sujet et les attributs, il suit de là que tout sujet véritable est une unité formelle, c'est-à-dire un principe renfermant dans son unité substantielle la raison des modifications à l'infini qu'il peut subir et qui seront exprimées dans la proposition par la multiplicité des attributs.

(1) *Corresp. avec Arnaud*, p. 617, éd. Janet.

CINQUIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

LES MONADES SONT DES UNITÉS ET DES FORCES VIVANTES

I. Les unités véritables et les unités apparentes. — II. Les monades et la science au temps de Leibniz et au nôtre.

Leibniz résume volontiers sous une forme axiomatique les conclusions de son argumentation métaphysique sur l'essence de l'Etre : « *Ens et unum convertuntur,* » écrit-il à Des Bosses (l'Etre et l'unité se prennent l'un pour l'autre). « Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* Etre n'est pas non plus véritablement un *Etre.* » (*Corr. av. Arnaud,* p. 655 de l'éd. Janet.)— Ailleurs il dit : « *Omnis substantia agit ; actiones sunt suppositorum.* »

Leibniz n'hésite pas à déclarer qu'il se sent en état de donner de ces propositions « une démonstration géométrique ». (*Corr. av. Arnaud,* p. 623.)

I. Les unités véritables et les unités apparentes.

Mais il faut bien distinguer entre les unités véritables et les unités apparentes. « J'ai donc cru qu'il me serait permis de distinguer les êtres d'agrégation des substances, puisque ces derniers êtres n'ont leur unité que dans notre esprit, qui se fonde sur les rapports ou modes des véritables substances. Si une machine est une substance, un cercle

d'hommes qui se prennent par la main le sera aussi, et puis une armée, et enfin toute multitude de substances. » Et Leibniz développe plus loin sa pensée : « Je demeure d'accord qu'il y a des degrés de l'unité accidentelle ; qu'une société réglée a plus d'unité qu'une cohue confuse, et qu'un corps organisé ou bien une machine a plus d'unité qu'une société, c'est-à-dire : il est plus à propos de les concevoir comme une seule chose parce qu'il y a plus de rapports entre les ingrédients ; mais, enfin, toutes ces unités ne reçoivent leur accomplissement que des pensées et apparences, comme les couleurs et les autres phénomènes qu'on ne laisse pas d'appeler réels. La tangibilité d'un tas de pierres ou d'un bloc de marbre ne prouve pas mieux sa réalité substantielle que la visibilité d'un arc-en-ciel ne prouve la sienne ; et, comme rien n'est si solide qu'il n'ait un degré de fluidité, peut-être que ce bloc de marbre n'est qu'un tas d'une infinité de corps vivants ou comme un lac plein de poissons, quoique ces animaux ordinairement ne se distinguent à l'œil que dans les corps demi-pourris ; on peut donc dire de ces composés et choses semblables ce que Démocrite en disait fort bien, savoir : *esse opinione*, *lege*, νόμῳ. Et Platon est dans le même sentiment à l'égard de tout ce qui est purement matériel. Notre esprit remarque ou conçoit quelques substances véritables qui ont certains modes ; ces modes enveloppent des rapports à d'autres substances, d'où l'esprit prend occasion de les joindre ensemble dans la pensée et de mettre un nom en ligne de compte pour toutes ces choses ensemble, ce qui sert à la commodité du raisonnement ; mais il ne faut pas s'en laisser tromper pour en faire autant de substances ou êtres véritablement réels : cela n'appartient qu'à ceux qui s'arrêtent aux apparences, ou bien à ceux qui font des réalités de toutes les abstractions de l'esprit et qui conçoivent le nombre, le temps, le lieu, le mouvement, la figure, les qualités sensibles comme autant d'êtres à part. Au lieu que je tiens qu'on ne saurait mieux rétablir la philosophie et la réduire à quelque chose de

précis que de reconnaître les seules substances ou êtres accomplis doués d'une véritable unité avec leurs différents états qui s'entresuivent : tout le reste n'étant que des phénomènes, des abstractions ou des rapports. » [*Corresp. de Leibniz et d'Arnaud* (1).]

II. Les monades et la science au temps de Leibniz et au nôtre.

Les arguments métaphysiques ou logiques que nous avons reproduits, quelque décisifs qu'ils lui paraissent, ne sont pourtant pas les seuls qui aient emporté la conviction de Leibniz à une doctrine qui heurte si violemment les préjugés de l'éducation, du langage et des sens.

Ici comme partout ailleurs, et c'est là l'originalité incomparable de la monadologie, Leibniz prétend bien trouver dans les découvertes récentes une vérification décisive de ses conceptions philosophiques. Son système ne lui paraît pas seulement préférable aux autres parce qu'il satisfait davantage aux besoins de la pensée métaphysique, ou qu'il s'accorde mieux avec les grands enseignements des philosophies passées, mais aussi parce qu'il s'accommode davantage aux données nouvelles de la science.

Si la lumière de la raison lui découvre partout, sous le mensonge des apparences sensibles, des principes formels, des unités vivantes, des forces analogues à l'esprit, des monades en un mot, les expériences de Malpighi, de Loewenhoeck, de Swammerdam lui paraissent confirmer ces inductions de la métaphysique. Il est de « ceux qui conçoivent qu'il y a quasi une infinité de petits animaux dans la moindre goutte d'eau, comme les expériences de M. Loewenhoeck ont fait connaître, et qui ne trouve pas étrange que la matière soit remplie partout de substances animées (2). » Il incline à penser avec Malpighi que « des analogies fort considérables

(1) Leibniz, éd. Janet, p. 655 et 658.
(2) *Corresp. avec Arnaud*, p. 679 de l'éd. Janet.

de l'anatomie » portent à croire « que les plantes peuvent être comprises sous le même genre avec les animaux et sont des animaux imparfaits ».

Il serait intéressant de rechercher dans quelle mesure la science de notre temps a confirmé, étendu les divinations de Leibniz. Elles sont condensées dans quelques passages décisifs, qu'il est bon de rassembler sous les yeux du lecteur. Nous lisons dans les *Nouveaux essais*, p. 205 : « Je vois toutes choses réglées et ornées au-delà de tout ce qu'on a conçu jusqu'ici ; la matière organique partout, rien de vuide, de stérile ou de négligé, rien de trop uniforme, tout varié, mais avec ordre. » (Ed. Erdm., 205.) « Il n'y a point de chaos dans l'intérieur des choses et l'organisme est partout dans une matière dont la disposition vient de Dieu. Il s'y découvrirait même d'autant plus qu'on irait plus loin dans l'anatomie des corps; et on continuerait de le remarquer quand même on pourrait aller à l'infini comme la nature, et continuer la subdivision par notre connaissance, comme elle l'a continuée en effet. » (*Théodicée*, p. 475.) « Il n'y a que notre système qui fasse connaître enfin la véritable et immense distance qu'il y a entre les moindres productions et mécanismes de la sagesse divine et entre les plus grands chefs-d'œuvre de l'art d'un esprit borné : cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même. Il faut donc savoir que les machines de la nature ont un nombre d'organes véritablement infini. Une machine naturelle demeure encore machine dans ses moindres parties. » (*Système nouveau*, p. 126.) « Je suis donc de l'avis de M. Cudworth : que les lois du mécanisme toutes seules ne sauraient former un animal là où il n'y a encore rien d'organisé. » (*Principe de vie* p. 431.) « Je ne connais point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction dont on parle. Il y a de l'action partout, et je l'établis plus que la philosophie reçue, parce que je crois qu'il n'y a point de corps sans mouvement, ni de substance sans effort. »

Les progrès récents de l'astronomie comme ceux de la physique moléculaire ne nous découvrent-ils pas, dans la mécanique des grandes masses ou des atomes imperceptibles, la condition de toutes les transformations de la matière; et, depuis les grandes découvertes de Meyer et de Joule, ne réussit-on pas de plus en plus à ramener toutes les propriétés physiques des corps à autant de modes différents du mouvement? Un ingénieux esprit a pu écrire un livre sur l'architecture des atomes; et un profond mathématicien. Hirn, démontre, dans son *Analyse de l'univers*, que la notion métaphysique de la force est la condition de toute explication scientifique des choses (1).

Mais ce n'est pas seulement la force et le mouvement que nous découvrons partout aujourd'hui sous le mensonge de l'inertie et du repos apparents des corps.

Armée d'instruments merveilleux, que l'industrie du passé n'aurait même pu imaginer, portée à un degré inouï de précision et de pénétration par les perfectionnements incessants du microscope, notre vue découvre de tous côtés l'organisation et la vie là où nos sens ne croyaient saisir que la matière inerte. La physiologie cellulaire, inaugurée par les découvertes de Schleiden et de Schwann, développée et confirmée par les beaux travaux de Virchow, de Robin et du regretté Claude Bernard, nous enseigne avec une irrésistible évidence que les grands organismes ne sont que des organismes collectifs; que la vie et l'organisation sont partout dans un corps vivant; qu'un vivant, en un mot, est un individu supérieur, à la vie duquel concourent une multitude d'autres vivants imperceptibles. La cellule, en d'autres termes, est devenue l'élément essentiel, primitif, irréductible de la vie; et dans tout organisme, végétal ou animal, c'est la diversité et en même



(1) Voyez Saigey, *la Physique moderne*. — Wurtz, *Théorie des atomes*. — Gaudry, *Architecture du monde des atomes*. — Hirn, *Analyse de l'univers*.

temps la subordination de plus en plus parfaite des cellules les unes aux autres qui décide de la perfection des organismes. Comme dit Spencer dans sa *Biologie*, le progrès dans l'organisation, et ailleurs, est un progrès en différenciation et en intégration des éléments biologiqnes.

Le concept de l'individu a été analysé avec beaucoup de pénétration et de science dans le chapitre VI du deuxième volume de la *Philosophie de l'Inconscient*. Sans nous préoccuper des critiques que dirige M. de Hartmann contre le concept de la monade, nous croyons que l'accord des vues métaphysiques de Leibniz et des enseignements récents de la science s'éclairera d'une nouvelle lumière après la lecture du chapitre que nous signalons à l'attention de nos lecteurs (1).

Claude Bernard ne disait-il pas, dans un de ses derniers écrits, que la sensibilité est une propriété de la matière organisée au même titre que la nutrition? et un ingénieux et savant physicien, Hering, n'avait-il pas soutenu déjà que la mémoire est une fonction de la matière? Que de confirmations inattendues les grandes vues de Leibniz ne reçoivent-elles pas de tous ceux qui scrutent aujourd'hui les mystères de l'organisation !

Leibniz ne se borne pas, il est vrai, à soutenir que l'organisation se rencontre bien plus loin encore que nos sens, nos instruments, notre imagination même ne peuvent la découvrir ou la supposer; il soutient que la vie est partout : *nil incultum, nil sterile, nil confusum.* Il semble au premier abord que la science moderne donne tort sur ce point à Leibniz et qu'à côté et au-dessous de la cellule elle reconnaisse dans l'atome une unité purement matérielle.

Mais qu'on écoute le langage des interprètes les plus autorisés de la physique et de la chimie contemporaines.

(1) Ed. de Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, trad. par D. Nolen, chez Germer Baillière.

Qu'on parcoure tous les témoignages que Lange a curieusement rassemblés dans un des plus instructifs chapitres de son *Histoire du matérialisme*; et l'on ne tardera pas à se convaincre que l'analyse scientifique tend aujourd'hui de plus en plus à résoudre l'atome en un centre indivisible de force. Il s'est même trouvé des métaphysiciens récents, comme Zoellner, comme Hartmann, qui ont cédé à la tentation d'en faire un individu conscient, mais d'une conscience momentanée, commentant en quelque sorte le mot de Leibniz : « *corpus, mens momentanea.* »

Laissons de côté ces hypothèses, dont l'audace fait sourire les mêmes savants qui ne font aucune difficulté d'admettre que la matière est éternelle et contient en soi le germe de la pensée.

Tous les partisans des atomes sont d'accord pour reconnaître qu'une activité intelligente, puisqu'elle obéit aux lois de la mécanique, préside aux actions et aux réactions mutuelles des atomes. N'est-ce pas donner raison, dans une certaine mesure, à la doctrine de Leibniz?

On le voit, par tout ce qui précède, les idées de Leibniz reçoivent de la science contemporaine un accueil bien propre à toucher les esprits rebelles à la méditation philosophique.

Le génie de Leibniz a pu, d'un seul coup, arracher au monde physique une partie du secret que le calcul et l'expérimentation n'ont réussi à lui dérober qu'après deux siècles d'efforts. Qui nous dit que l'avenir ne réserve pas de nouvelles et plus surprenantes confirmations aux intuitions du métaphysicien?

SIXIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

LA PERCEPTION ET L'ACTIVITÉ DES MONADES

I. La monade n'est qu'une force perceptive. — II. Les petites perceptions ou représentations inconscientes. — III. Les diverses espèces de la perception. — IV. La perception de l'univers commune à toutes les monades. Objection d'Arnaud : réplique de Leibniz. — V. La perception ne diffère d'une monade à l'autre que par le degré de clarté ou de confusion. — VI. Le corps est le point de vue sous lequel la monade perçoit l'univers : il mesure la clarté de sa perception. — VII. Le corps en tant que perception confuse, résultant de l'imperfection de la connaissance sensible. — VIII. Les sens convaincus d'erreur par la science et la philosophio. — IX. Le monde des corps produit de l'imagination, selon Leibniz et Fichte. — X. La monadologie ne reconnaît au corps d'autre vérité que celle d'un phénomène bien réglé. — XI. Vérité de l'étendue et du mouvement. — XII. Activité de la monade incessante. spontanée. — XIII. Dans quel sens la monade est-elle passive? — XIV. La *vis activa primitiva* et la *vis passiva primitiva* ; distinction de la matière première et de la matière seconde.

I. — La monade n'est qu'une force perceptive.

Nous venons de voir que les monades sont, comme le moi, des unités vivantes. Le moi, dit Descartes, est une substance pensante. Si Descartes a raison, l'analogie exige que les monades soient aussi des substances pensantes.

Mais Descartes n'a pas analysé avec assez de soin la notion de la pensée : il n'admet que les pensées, dont l'âme a conscience. Locke part, nous l'avons montré (p. 31), de la même supposition lorsqu'il conteste à son adversaire la réalité des idées innées et l'activité incessante de la substance pen-

sante. Le philosophe anglais ne conçoit pas comment une substance pourrait penser et ne pas savoir qu'elle pense, comment l'âme aurait des idées sans se douter qu'elle les a. Leibniz s'attache à prouver que la conscience n'est pas nécessairement attachée à la pensée.

II. — Les petites perceptions ou les représentations inconscientes.

« Voilà sans doute le nœud de l'affaire et la difficulté qui a embarrassé d'habiles gens. Mais voici le moyen d'en sortir. Il faut considérer que nous pensons à quantité de choses à la fois, mais nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont les plus distinguées; et la chose ne saurait aller autrement : car si nous prenions garde à tout, il faudrait penser avec attention à une infinité de choses en même temps, que nous sentons toutes et qui font impression sur nos sens. Je dis bien plus : il reste quelque chose de toutes nos pensées passées; et aucune n'en saurait jamais être effacée entièrement. Or, quand nous dormons sans songe et quand nous sommes étourdis par quelque coup, chute,... ou autre accident, il se forme en nous une infinité de petits sentiments confus... On n'est pas sans quelque sentiment faible pendant que l'on dort, lors même qu'on est sans songe. Le réveil même le marque; et plus on est aisé à être éveillé, plus on a de sentiment de ce qui se passe au dehors, quoique ce sentiment ne soit pas toujours assez fort pour causer le réveil... Non seulement cela est aisé à concevoir, mais même quelque chose de semblable s'observe tous les jours pendant qu'on veille, car nous avons toujours des objets qui frappent nos yeux ou nos oreilles, et par conséquent l'âme en est touchée aussi, sans que nous y prenions garde, parce que notre attention est bandée à d'autres objets, jusqu'à ce que l'objet devienne assez fort pour l'attirer à soi en redoublant son action ou par quelque autre raison : c'était comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là, et ce sommeil

devient général lorsque notre attention cesse à l'égard de tous les objets ensemble. C'est aussi un moyen de s'endormir, quand on partage l'attention pour l'affaiblir... Toutes les impressions ont leur effet, mais tous les effets ne sont pas toujours notables; quand je me tourne d'un côté plutôt que d'un autre, c'est bien souvent par un enchaînement de petites impressions dont je ne m'aperçois pas et qui rendent un mouvement un peu plus malaisé que l'autre. Toutes nos actions indélibérées sont des résultats d'un concours de petites perceptions, et même nos coutumes et nos passions, qui ont tant d'influence dans nos délibérations, en viennent : car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent, sans les petites perceptions, on ne viendrait point à ces dispositions notables. . . . .

. . . .

Je crois qu'il y a toujours une exacte correspondance entre le corps et l'âme, et je me sers des impressions du corps, dont on ne s'aperçoit pas, soit en veillant, soit en dormant, pour prouver que l'âme en a de semblables. Je tiens même qu'il se passe quelque chose dans l'âme qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements internes des viscères, dont on ne s'aperçoit pourtant point, tout comme ceux qui habitent auprès d'un moulin à eau ne s'aperçoivent point du bruit qu'il fait. En effet, s'il y avait des impressions dans le corps pendant le sommeil ou pendant qu'on veille, dont l'âme ne fût point touchée ou affectée du tout, il faudrait donner des limites à l'union de l'âme et du corps, comme si les impressions corporelles avaient besoin d'une certaine figure et grandeur pour que l'âme s'en pût ressentir : ce qui n'est point soutenable si l'âme est incorporelle, car il n'y a point de proportion entre une substance incorporelle et une telle ou telle modification de la matière. En un mot, c'est une grande source d'erreurs de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme que celles dont elle s'aperçoit. » (*Nouv. Ess.*, l. II, chap. I.) Et Leibniz revient encore

sur la question dans l'avant-propos des *Nouveaux Essais :* « Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire que, en conséquence de ces petites perceptions, le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα) et que, dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'Univers.

Quæ sint, quæ fuerint, quæ mox ventura trahantur.

» Ces perceptions insensibles marquent encore et constituent le même individu, qui est caractérisé par les traces qu'elles conservent des états précédents de cet individu, en faisant la connexion avec son état présent. . . . . . .

» Il n'est pas nécessaire que je fasse aussi remarquer ici, comme j'ai fait dans le livre même, qu'elles causent cette inquiétude que je montre consister en quelque chose qui ne diffère de la douleur que comme le petit diffère du grand, et qui fait pourtant souvent notre désir et même notre plaisir, en lui donnant comme un sel qui pique. Ce sont les mêmes parties insensibles de nos perceptions sensibles qui font qu'il y a un rapport entre ces perceptions des couleurs, des chaleurs et autres qualités sensibles, et entre les mouvements dans les corps qui y répondent. En un mot, les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la pneumatique que les corpuscules dans la physique, et il est également déraisonnable de rejeter les uns et les autres, sous prétexte qu'elles sont hors de la portée de nos sens. » (Avant-propos des *Nouv. Essais.*)

Ces pénétrantes analyses de l'activité du moi contiennent en germe tous les riches développements que la philosophie

de M. de Hartmann a donnés de nos jours à la théorie des idées inconscientes dans la partie psychologique, la plus originale peut-être, de son grand ouvrage, la *Philosophie de l'Inconscient* (1).

Elles forment le solide fondement sur lequel repose la doctrine de la perception des monades.

III. — Les diverses espèces de la perception.

Leibniz, au lieu de définir l'âme une activité pensante, comme Descartes, préfère l'appeler une force perceptive. « Je croirais qu'on pourrait se servir d'un terme plus général que celui de pensée, savoir de celui de perception, en n'attribuant la pensée qu'aux esprits, au lieu que la perception appartient à toutes les entéléchies. » (*Nouv. Essais*, l. II, ch. XXI, § 72.)

La pensée consciente que les cartésiens désignent sous le nom de pensée pourrait être appelée l'*aperception* (Voir *Nouv. Ess.*, l. II, ch. XI, *de la Perception*).

La perception est un genre dont « la perception naturelle, le sentiment animal et la connaissance intellectuelle sont des espèces. Dans la perception naturelle et dans le sentiment, il suffit que ce qui est divisible et matériel et se trouve divisé en plusieurs êtres soit exprimé ou représenté dans un seul être indivisible ou dans la substance qui est douée d'une véritable unité. On ne peut point douter de la possibilité d'une telle représentation de plusieurs choses dans une seule, puisque notre âme nous en fournit un exemple. Mais cette représentation est accompagnée de conscience dans l'âme raisonnable, et c'est alors qu'on l'appelle pensée. Or, cette expression arrive partout, parce que toutes les sub-

(1) On trouvera un intéressant et ingénieux commentaire de la psychologie de l'inconscience dans le livre récent de M. Colsenet, *Études sur la vie inconsciente de l'esprit*. — Germer Baillière.

stances sympathisent avec toutes les autres et reçoivent quelque changement proportionnel répondant au moindre changement qui arrive dans tout l'univers, quoique ce changement soit plus ou moins notable à mesure que les autres corps ou leurs actions ont plus ou moins de rapports au nôtre..... » (*Corr. av. Arnaud*, p. 668.)

» Je souhaiterais de pouvoir expliquer les différences ou degrés des autres expressions immatérielles, qui sont sans pensée, afin de distinguer les substances corporelles ou vivantes d'avec les animaux, autant qu'on peut les distinguer. Mais je n'ai pas assez médité là-dessus, ni assez examiné la nature pour pouvoir juger des formes (1) par la comparaison de leurs organes et opérations. » (*Ibidem*, p. 677.)

Trente ans plus tard, Leibniz écrivait encore à M. Bourguet : « Nous ne saurions dire en quoi consiste la perception des plantes, et nous ne concevons pas bien même celle des animaux. Cependant, il suffit qu'il y ait une variété dans l'unité pour qu'il y ait une perception ; et il suffit qu'il y ait une tendance à nouvelles perceptions pour qu'il y ait de l'appétit, solon le sens général que je donne à ces mots. » (*Leibniz*, Ed. Erdm., p. 733.)

IV. — La perception de l'univers est commune à toutes les monades. — Objection d'Arnaud. — Réplique de Leibniz.

Toutes les monades sont des énergies représentatives ou expressives : mais qu'expriment-elles, que représentent-elles? En d'autres termes, puisqu'elles sont des analogues de la substance pensante, que nous connaissons, de l'âme, quel est l'objet de leur pensée? Leibniz répond : l'univers, la réalité infinie.

Que peut être cette science infuse, innée de l'univers, que Leibniz prête aux plus infimes des êtres, alors que l'être pen-

(1) Les monades sont des unités formelles ou des formes.

sant, le plus parfait que nous connaissions, l'homme, a conscience de ne connaître que très incomplètement, très imparfaitement la réalité ?

Arnaud se fait l'interprète décidé des résistances qu'oppose la pensée vulgaire à la grande hypothèse de Leibniz ; et Leibniz ne se lasse pas de lui répliquer et de multiplier les éclaicissements de sa doctrine.

Selon lui, il n'est pas plus difficile de concevoir que l'âme de l'homme ressente l'action de l'univers qui l'entoure, qu'il ne l'est d'accorder avec Descartes que chaque partie de la matière reçoit le mouvement de toutes les autres.

Si le physicien admet *à priori* le second point, bien que ni les sens ni le calcul ne lui permettent d'en fournir la preuve expérimentale, dans chaque cas particulier, le philosophe ne doit pas faire plus de difficulté à concéder le premier point : surtout s'il songe que, par suite de l'étroite union du corps et de l'âme, tous les mouvements de l'un ont leur contre-coup dans l'autre.

« Or, cette expression arrive partout, parce que toutes les substances sympathisent avec toutes les autres et reçoivent quelque changement proportionnel, répondant au moindre changement qui arrive dans tout l'univers. C'est de quoi je crois que M. Descartes serait demeuré d'accord lui-même : car il accorderait sans doute qu'à cause de la continuité et divisibilité de toute la matière, le moindre mouvement étend son effet sur les corps voisins, et par conséquent de voisin à voisin à l'infini, mais diminué à la proportion : ainsi notre corps doit être affecté en quelque sorte par les changements de tous les autres. Or, à tous les mouvements de notre corps répondent certaines perceptions ou pensées plus ou moins confuses de notre âme : donc, l'âme aussi aura quelque pensée de tous les mouvements de l'univers, et selon moi toute autre âme ou substance en aura quelque perception ou expression. Il est vrai que nous ne nous apercevons pas distinctement de tous les mouve-

ments de notre corps, comme par exemple de celui de la lymphe; mais, pour me servir d'un exemple que j'ai déjà employé, c'est comme il faut bien que j'aie quelque perception du mouvement de chaque vague du rivage, afin de me pouvoir apercevoir de ce qui résulte de leur assemblage, savoir, de ce grand bruit qu'on entend proche de la mer. Ainsi nous sentons quelque résultat confus de tous les mouvements qui se passent en nous; mais, étant accoutumés à ce mouvement interne, nous ne nous en apercevons distinctement et avec réflexion que lorsqu'il y a une altération considérable, comme dans les commencements des maladies. » (*Corr. av. Arnaud*, p. 669.)

Comment, d'ailleurs, le drame universel aurait-il l'unité et le sens que notre raison exige et pressent, et que notre expérience s'efforce de découvrir, si non seulement la pensée du poète éternel n'y était partout présente et agissante, mais si les acteurs sans nombre entre lesquels sont répartis les rôles divers et inégaux n'étaient instruits du sens général et des détails de l'œuvre totale? Aussi Leibniz n'hésite-t-il pas à soutenir que, « dans la moindre des substances, des yeux aussi perçants que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers ». Tout comme chaque vers, chaque mot, dans un poëme parfait, n'est bien compris que de celui qui sait en déterminer la valeur et la signification par rapport à l'œuvre entière, ou encore comme, dans un bel organisme, les moindres éléments ne s'expliquent que par leur rapport à l'ensemble vivant.

V. — La perception ne diffère d'une monade à l'autre que par le degré de clarté ou de confusion.

Si les monades sont semblables en ceci qu'elles représentent toutes le même univers, elles diffèrent en ce qu'elles le représentent d'une manière très inégale. Cette diversité même constitue l'individualité des monades et permet de les

distinguer entre elles. Elles représentent l'univers d'une façon plus ou moins confuse, suivant la diversité des points de vue où elles sont placées.

Et ce point de vue est déterminé par le corps affecté à chacune d'elles.

VI. — Le corps est le point de vue sous lequel la monade perçoit l'univers et mesure la clarté de sa perception.

« Les unités de substance » ne sont « autre chose que des différentes concentrations de l'univers, représenté selon les divers points de vue qui les distinguent (1). » Pour éclairer la pensée de Leibniz, consultons encore la *Correspondance avec Arnauld:* « Je ne crois pas qu'il y ait de la difficulté dans ce que j'ai dit que l'âme exprime plus distinctement (*cœteris paribus*) ce qui appartient à son corps, puisqu'elle exprime tout l'Univers d'un certain sens et particulièrement suivant le rapport des autres corps au sien, car elle ne saurait exprimer également toutes choses : autrement, il n'y aurait point de distinction entre les âmes. Mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'elle se doive apercevoir parfaitement de ce qui se passe dans les parties de son corps, puisqu'il y a des degrés de rapport entre ces parties mêmes qui ne sont pas toutes exprimées également, non plus que les choses extérieures. L'éloignement des uns est récompensé par la petitesse ou autre empêchement des autres; et Thalès voit les astres, qui ne voit pas le fossé qui est devant ses yeux. » Et plus loin : « Puisque nous ne nous apercevons des autres corps que par le rapport qu'ils ont au nôtre, j'ai eu raison de dire que l'âme exprime mieux ce qui appartient à son corps : aussi ne connaît-on les satellites de Saturne ou de Jupiter que suivant un mouvement qui se fait dans nos yeux. » (*Corr. av. Arn.*, p. 648 et 670.)

(1) *Lettre à Basnage* (p. 151, Erdm.).

Est-il besoin d'insister et de démontrer que, pour l'homme comme pour l'animal, la perfection du corps mesure celle de la connaissance ou, comme dit Leibniz, de l'aperception. Là est la vérité durable du mécanisme; et les progrès de la science moderne sont la confirmation décisive de cette subordination de la pensée consciente à des conditions organiques. Descartes et Leibniz, plus encore que lui, ne se sont pas lassés d'affirmer et d'étudier la corrélation constante du physique et du moral et de soutenir que tout changement de la pensée est lié à une modification déterminée de l'organisme. Le spiritualisme de nos jours, qui a derrière lui l'exemple du spiritualisme cartésien, et sous les yeux les expériences accumulées de la physiologie contemporaine, serait absolument inexcusable de méconnaître que la pensée consciente est dans la dépendance du corps.

VII. — Le corps, en tant que perception confuse, résultant de l'imperfection de la connaissance sensible.

Comment concilier l'existence des corps avec celle des monades? Est-il encore permis d'affirmer qu'il y a des corps, après qu'on a soutenu que toute réalité réside dans les monades et leurs perceptions? Comment expliquer que nous voyions comme corps, c'est-à-dire comme étendue, ce qui n'est en nous que perception et en dehors de nous que monades et relations de monades; comme opposé et contraire à la pensée ce qui, au fond, se ramène à la pensée?

Si nous n'avions que perceptions distinctes, si nous étions parfaits comme Dieu, l'illusion de la matière et du corps ne nous tromperait pas un seul instant. Nous ne serions pas dupés par le mensonge de l'étendue, si nous étions capables de voir les choses de l'œil de la raison, et non à la décevante clarté des sens et de l'imagination. C'est notre imperfection qui cause nos perceptions confuses, et ce sont ces percep-

tions confuses qui nous font croire à la réalité propre de la matière et des corps.

« L'âme est un petit monde où les idées distinctes sont une représentation de Dieu (1), et où les confuses sont une représentation de l'univers. » (*Nouv. Ess.*, l. II, Erdm., p. 122.) — « Si elle n'avait que pensées distinctes, ce serait un Dieu, sa sagesse serait sans bornes : c'est une suite de mes méditations. Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ces pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. » (*Théodicée*, § 124.) — « Et c'est proprement par ses pensées confuses que l'âme représente les corps qui l'environnent. » (*Ibid.*, § 520.) — « On a raison d'appeler perturbations, avec les anciens, ou passions ce qui consiste dans les pensées confuses où il y a de l'involontaire et de l'inconnu; et c'est ce que, dans le langage commun, on n'attribue pas mal au combat du corps et de l'esprit, puisque nos pensées confuses représentent le corps ou la chair et font notre imperfection. » (*Réplique à Bayle*, Erdm., p. 188.) — Et enfin, « comme les monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elles ne sont pas des forces pures; elles sont les fondements non seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités (2), et leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière et l'infini en nombre. » (*Lettre à Montmort*, Erdm., p. 725.)

L'école de Descartes s'était complue à placer dans les idées claires de l'entendement toutes nos connaissances vraies et

(1) Dieu étant la science parfaite, l'âme, dont toutes les idées seraient distinctes, aurait une science égale à celle de Dieu, et serait ainsi une image, une représentation de la pensée divine.

(2) La lutte qui s'établit dans l'âme humaine entre la passion et la raison peut nous faire entendre l'opposition de l'esprit et de la matière au sein de la monade : dans un cas comme dans l'autre, les forces contraires dérivent d'un commun principe.

à rattacher nos erreurs aux impressions de la sensibilité. Leibniz ne fait que développer cette théorie lorsqu'il ramène aux idées confuses non seulement les erreurs, reconnues par les cartésiens, de la perception sensible, mais l'erreur fondamentale qui les renferme toutes et que les cartésiens avaient oublié de signaler, la croyance à la réalité propre du monde des corps.

Sans nous laisser déconcerter par les protestations que le sens commun se croit en droit d'élever immédiatement contre cette doctrine de Leibniz, essayons de la bien entendre, persuadés d'avance, ici comme ailleurs, que ces apparents défis de la métaphysique au bon sens ne sont bien souvent que l'expression énergique d'une vérité méconnue ; convaincus surtout que l'ancienneté ou l'universalité d'une croyance n'est pas un argument démonstratif, et qu'il est malaisé d'admettre que la foule ignorante ou irréfléchie ait vu plus clair qu'un génie aussi perspicace que celui de Leibniz.

VIII. — Les sens convaincus d'erreur par la science et la philosophie.

En accusant la confusion, l'erreur de la connaissance sensible, Leibniz ne fait que résumer les enseignements simultanés de l'expérience vulgaire, de la science et de la philosophie.

L'homme endormi, sans parler du fou, prend pour des réalités les objets que l'esprit lui présente : c'est qu'il y a chez lui obscurcissement de la perception. Sa raison, dominée par l'imagination, n'est plus en état de discerner le vrai du faux, n'est plus capable de perceptions distinctes.

Les sens extérieurs, à leur tour, nous font voir les choses autrement qu'elles ne sont. « La nature est un vaste opéra, dont les décors nous font une illusion d'optique, » dit quelque part Voltaire, commentant avec sa précision et son esprit ordinaires la doctrine de ses maîtres préférés, Newton et Locke. Nous prêtons à la matière des formes, des couleurs, des

sons, des propriétés en un mot, qu'elle n'a point par elle-même et qu'elle ne reçoit que de notre sensibilité : dans le monde extérieur, le savant ne découvre que des atomes et leurs mouvements. Nous oublions les raisonnements inconscients, qui préparent et guident nos perceptions et que l'analyse physiologique, depuis Helmholtz, a mis en une si vive lumière. Nous négligeons de faire la part de l'esprit dans nos perceptions les plus simples comme les plus complexes. Les sens suspendent ou contrarient notre puissance de juger ; et l'œuvre de l'analyse scientifique est justement d'affranchir le jugement de cette servitude, et de substituer des notions claires à des impressions confuses.

Les savants de nos jours ne font en cela que poursuivre de leur point de vue et qu'étendre par des arguments nouveaux le procès séculaire que la philosophie a institué contre la connaissance purement sensible.

En ramenant toute certitude à la sensation et à la réflexion de l'esprit, Locke n'a-t-il pas, à son insu, préparé les voies à la philosophie de Berkeley, qui nie la réalité du monde des corps? Condillac ne voit partout que la sensation, c'est-à-dire qu'il réduit tout aux impressions du moi ; aussi n'est-il pas étonnant qu'il s'écrie à un moment : « Soit que nous nous élevions jusque dans les cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes : ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. » (*Art de penser*, ch. I.) Enfin Stuart-Mill, l'un des plus éminents interprètes du sensualisme contemporain, ne résout-il pas la matière en une pure possibilité de sensations, c'est-à-dire encore de pensées?

De son côté, Kant fait sortir la connaissance du jeu de la spontanéité et de la réceptivité du moi. Tout dans la pensée, selon lui, est le produit du moi, sauf la sensation.

Ainsi le sensualisme et la philosophie critique, si peu d'accord dans tout le reste, s'entendent pour faire du monde des corps le produit de l'esprit travaillant sur la pure sensation.

IX. — Le monde des corps produit de l'imagination selon Leibniz et Fichte.

Il reste à se demander ce qu'est la sensation, à rechercher s'il y a entre elle et la pensée une opposition aussi profonde que celle que les cartésiens affirmaient entre l'étendue et l'esprit.

C'est la tâche que s'est imposée Fichte ; et, n'hésitons pas à le dire, c'est dans le sens et sous l'inspiration de Leibniz qu'il a résolu le problème. Quelque opposition qu'il y ait entre l'idéalisme panthéiste de la *doctrine de la science* et l'idéalisme individualiste de la *monadologie*, il faut descendre jusqu'à Fichte pour trouver le commentaire et le complément des vues de Leibniz sur l'idéalité de la matière.

Pour Fichte comme pour Leibniz, l'âme est un principe essentiellement actif et pensant. Lorsque l'activité perceptive de l'âme s'obscurcit; lorsqu'elle n'a plus conscience d'être la cause de ses représentations; lorsqu'il lui arrive, enfin, quelque chose d'analogue à ce qui se produit dans l'intelligence du dormeur par exemple, elle attribue à une cause étrangère au moi, à un non-moi, à une réalité indépendante de l'esprit, ce qui n'a pas d'existence en dehors de l'esprit, à savoir la sensation. Et voilà pourquoi Fichte attribue à l'imagination la production de la réalité matérielle.

« Sans ce merveilleux pouvoir, rien absolument ne peut s'expliquer dans l'esprit humain, et l'on pourrait facilement montrer que tout le mécanisme de l'esprit humain repose sur lui. » (*Doctr. de la science*). — « La découverte de cette importante vérité est le plus surprenant des résultats; elle met un terme aux antiques erreurs, en rétablissant l'esprit pour jamais en possession de ses droits. (1) » (*Id.*, p. 370.)

(1) Nous prenons la liberté de renvoyer à l'étude sur Fichte dans

Dans le même sens que Fichte, Schelling dira plus tard : « La matière n'est que de l'esprit éteint (*erlœschte Geist*).

Nous rencontrons des conceptions analogues chez les philosophes français, dans les écoles les plus opposées. Un des maîtres de l'idéalisme contemporain, M. Ravaisson, ne craint pas d'écrire, dans un rapport demeuré célèbre : « La nature est comme une réfraction ou dispersion de l'esprit. » Et l'on n'a pas oublié l'aphorisme paradoxal de l'un des plus récents coryphées du sensualisme, M. Taine : « La perception n'est qu'une hallucination vraie. »

C'est ainsi que l'expérience vulgaire, les enseignements de l'expérience et du calcul scientifique, les résultats de la méditation et de l'analyse philosophiques, aussi bien dans l'école sensualiste que dans l'école critique, qu'enfin la profonde métaphysique de l'idéalisme de Fichte et de ses successeurs nous apportent les arguments les plus variés et les plus décisifs en faveur de la doctrine exprimée dans ce passage de la lettre à Montmort : « Dans l'intérieur des choses, la réalité absolue n'est que dans les monades et leurs perceptions. » (Erdm., p. 125.)

X. — La monadologie ne reconnaît au corps d'autre vérité que celle d'un phénomène bien réglé.

Quelle réalité faut-il donc reconnaître au monde corporel, au monde de la matière, si on ne veut pas le confondre avec le monde des songes et des pures illusions?

La matière physique ou la masse « n'est qu'un phénomène, mais bien fondé, résultant des monades. » (Erdm., p. 725.)

« Je lui fis connaître » (à l'abbé Foucher) « que la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes qui doit avoir sa raison, et que c'est ce qui les distingue des songes : mais que la vérité de notre existence et de la

notre livre *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz.* Paris, 1875, chez G. Baillière.

cause des phénomènes est d'une autre nature, parce qu'elle établit des substances.

. . . .

Et la liaison des phénomènes qui garantit les vérités de fait à l'égard des choses sensibles hors de nous se vérifie par le moyen des vérités de raison : comme les apparences de l'optique s'éclaircissent par la géométrie. Cependant il faut avouer que toute cette certitude n'est pas du suprême degré. Car il n'est pas impossible, métaphysiquement parlant, qu'il y ait un songe suivi et durable comme la vie d'un homme... Au reste, il est vrai aussi que, pourvu que les phénomènes soient liés, il n'importe qu'on les appelle songe ou non, puisque l'expérience montre qu'on ne se trompe point dans les mesures qu'on prend sur les phénomènes, lorsqu'elles sont prises selon les vérités de raison. » (*Nouveaux essais*, ch. II, § 14, l. IV.)

XI. — Vérité de l'étendue et du mouvement.

L'étendue et le mouvement, auxquels, pour les cartésiens comme pour la science, se réduit le monde des corps, ne sont, eux aussi, comme la matière, que des phénomènes réglés, mais qui nous servent à leur tour à ramener tous les autres phénomènes du monde sensible à l'unité et à l'ordre, et par suite à distinguer les choses réelles des choses imaginaires :

» Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite réglée des phénomènes et perceptions. Aussi, tant les académiciens et sceptiques que ceux qui leur ont voulu répondre ne semblent s'être embarrassés principalement que parce qu'ils cherchaient une plus grande réalité dans les choses sensibles hors de nous que celle de phénomènes réglés. » (*Lettre à Basnage*, p. 153, Erdm.)

Les mathématiques découvrent et déterminent les règles, qui font la vérité et par suite la réalité phénoménale de l'étendue et du mouvement. « Ainsi, quoique les méditations mathématiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sauraient s'écarter de leurs règles; et on peut dire, en effet, que c'est en cela que consiste la réalité des phénomènes qui les distingue des songes. » (P. 190, *Réplique à Bayle.*)

Ce n'est pas seulement la vérité des corps, mais celle des esprits, qui réclame la matière et le mouvement.

« S'il n'y avait que des esprits, ils seraient sans la liaison nécessaire, sans l'ordre des temps et des lieux. Cet ordre demande la matière, le mouvement et ses lois : en les réglant avec les esprits le mieux qu'il est possible, on reviendra à notre monde. » (*Théodicée*, § 120.)

Nous ne pouvons reconnaître la réalité d'un esprit ou si l'on aime mieux des manifestations sensibles par lesquelles s'exprime son existence, et les distinguer d'avec les apparences mensongères du songe qu'autant que nous déterminons leur place dans l'espace et dans le temps. C'est à cela que servent, pour les phénomènes psychiques comme physiques, les règles du mécanisme physique, ou les lois mathématiques qui gouvernent l'étendue et le temps. La critique de Kant n'a fait sous le nom de théorie de l'expérience qu'analyser et justifier *a priori* ces règles, et la science n est que l'application régulière de ces lois.

XII. — Activité de la monade, incessante, spontanée.

Il n'y a dans la monade que perceptions. Or, la monade agit sans cesse (*omnis substantia agit sine intermissione*), c'est-à-dire qu'elle passe sans cesse d'une perception à une autre, en vertu de sa tendance originelle, de ce que Leibniz appelle l'appétit, « *appetitus ad novas perceptiones tendens* ».

L'âme n'est donc jamais sans perception, confuse ou distincte. Mais les perceptions de l'âme naissent de son propre fonds, suivant une loi interne qui règle la succession de ses opérations (*legem continuationis seriei operationum suarum*).

« Or, c'est, selon moi, la nature de la substance créée de changer continuellement, suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément (s'il est permis de se servir de ce mot) par tous les états qui lui arriveront : de telle sorte que celui qui voit tout voit dans son état présent tous ses états passés et à venir. Et cette loi de l'ordre fait l'individualité de chaque substance particulière. » (*Lettre à Basnage*, Erd., p. 151.)

Tout est donc spontané et régulier dans la monade, aussi bien les perceptions confuses que les perceptions distinctes, aussi bien les représentations qui composent ce que nous appelons la matière, le monde des sens, que celles qui expriment les divers états de l'âme. « De sorte que je ne fais qu'étendre la spontanéité aux pensées confuses et involontaires et montrer que leur nature est d'envelopper des rapports à tout ce qui est au dehors », c'est-à-dire de représenter pour nous le monde des corps... Il suffit à l'âme « d'être un petit monde, qu'on trouve aussi imperturbable que le grand, lorsqu'on considère qu'il y a de la spontanéité dans le confus comme dans le distinct ... Il n'y a de la contrainte dans les substances qu'au dehors et dans les apparences. » (*Réplique à Bayle*, Erd., p. 185.)

XIII. — Dans quel sens la monade est-elle passive?

Si tout dérive de l'activité spontanée et infinie de la monade, dans quel sens peut-on dire qu'elle est passive et distinguer en elle l'action et la passion?

« J'ai déjà dit que, dans la rigueur métaphysique, prenant

l'action pour ce qui arrive à la substance spontanément et de son propre fonds, tout ce qui est proprement une substance ne fait qu'agir : car tout lui vient d'elle-même après Dieu... Mais prenant l'action pour un exercice de la perfection et la passion pour le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables substances que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passions que lorsqu'elle devient plus confuse » (*Nouv. Essais*, l. II, ch. XXI, § 72.)

La monade est d'autant plus active qu'elle exprime plus distinctement l'infini, que sa perception se rapproche davantage de celle de la pensée divine, qu'elle est plus semblable à Dieu, suivant le vieux mot de Platon.

« Dieu exprime tout distinctement et parfaitement à la fois, possible et existant, passé, présent et futur. Il est la source universelle de tout ; et les monades créées l'imitent autant qu'il est possible que des créatures le fassent. Il les a faites sources de leurs phénomènes, qui contiennent des rapports à tout, mais plus ou moins distincts selon les degrés de perfection de chacune de ces substances. »

La supériorité de l'être organisé sur l'atome, de l'animal sur la plante, de l'homme sur l'animal, du savant sur l'ignorant, du philosophe sur le savant, et, d'un seul mot, d'une monade sur l'autre, résulte de ce que le monde en raccourci que chaque être porte en soi apparaît plus distinctement en l'une que dans l'autre.

XIV. — La *vis activa primitiva* et la *vis passiva primitiva* ; distinction de la matière première et de la matière seconde.

Il faut distinguer dans la monade deux forces : l'une qui est la source de toutes ses actions, de toutes ses perceptions distinctes, de toutes ses perfections ; l'autre qui est en elle le principe de la passion, de la confusion, de l'imperfection. La *vis activa primitiva* et la *vis passiva primitiva* répondent

assez bien, dans la monade, à ce qu'Aristote appelle la forme et la matière des substances : aussi Leibniz donne-t-il volontiers à la *vis passiva primitiva* le nom de matière.

Mais il sépare avec soin la matière au sens métaphysique et la matière au sens physique, la *materia prima* ou *nuda*, et la *materia secunda* ou *vestita*. Celle-là n'est pas l'étendue, comme la matière des cartésiens; elle est la cause des perceptions confuses de la monade, au premier rang desquelles sans doute figurent l'étendue et l'impénétrabilité. La lettre à Wagner, *de Vi activa corporis*, ne permet aucune équivoque sur ce point, bien que le langage de Leibniz ne soit pas partout aussi uniforme ni précis qu'il conviendrait : « Respondeo principium activum non tribui a me materiæ nudæ sive primæ, quæ mere passiva est, et in sola antitypia et extensione consistit; sed corpori seu materiæ vestitæ sive secundæ, quæ præterea Entelechiam primitivam seu principium activum continet. » (*Epist. ad Wagn.*, § 2.)

En résumé, il n'y a dans la monade que perception et action spontanée : l'imperfection de la monade et l'obscurcissement de la perception, qui en est la conséquence, font que nous sommes trompés par l'apparence de la matière et de la passivité ou de la résistance et de l'inertie.

SEPTIÈME ÉCLAIRCISSEMENT.

LA DURÉE DES MONADES.

I. La durée des monades égale celle du monde; pas plus que lui, elles n'ont commencé ni ne finiront dans le temps. — II. Objections de Clarke et d'Arnaud; réplique de Leibniz. — III. L'indestructibilité étendue à toutes les monades sans exception; — IV. et prouvée par les expériences. — V. Ni métempsychose, ni *traductio*, ni *eductio*. — VI. Dans quel sens Leibniz soutient-il l'indestructibilité de l'individu tout entier, corps et âme? — VII. Que sont la naissance et la mort de l'être sensible? — VIII. Génération des esprits. — IX. Leur immortalité, distincte de l'indestructibilité des autres substances. — X. L'hypothèse de Leibniz et la science d'aujourd'hui.

I. — La durée des monades égale celle du monde; pas plus que lui, elles n'ont commencé ni ne finiront dans le temps.

Dans le monde des corps, toute naissance n'est qu'une composition; toute mort, qu'une dissociation de parties. Les monades ne peuvent ni naître ni périr de la même manière que les corps, puisqu'elles sont simples et que les corps sont composés. « Elles ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup, c'est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création, ni finir que par annihilation. » (*Monadologie*, proposition 6.)

Mais, puisqu'elles ont été créées, on se demande si elles l'ont toutes été en même temps, et à quel moment elles l'ont été.

Pour Leibniz, leur durée est égale à celle du monde, dont elles constituent les éléments réels. La question revient à

recherchER si le monde a commencé et s'il est possible d'assigner une date dans le temps et une place dans l'espace à son apparition.

Mais le temps et l'espace n'existent pas en dehors des monades, ne sont qu'un produit de leur faculté représentative, n'expriment que la liaison des phénomènes, c'est-à-dire des perceptions sensibles. En dehors des monades et de leurs perceptions, il n'y a rien, ni matière, ni temps, ni espace. C'est donc une question oiseuse que de demander à quel moment de la durée les monades et le monde avec elles ont commencé. Et Leibniz échappe ainsi aux nombreuses difficultés qui ont de tout temps embarrassé les philosophes, et que la critique kantienne des antinomies devait plus tard rassembler dans un exemple mémorable.

A ceux qui veulent que le monde ait un commencement, on est, en effet, autorisé à demander pourquoi le monde a été créé à tel moment plutôt qu'en tout autre ; et aucune raison suffisante ne saurait être donnée de cette préférence. Leibniz félicite des Bosses d'avoir parfaitement entendu la difficulté : « Elegans est tua objectio circa indifferentiam temporis : quæ enim sic ratio dabitur, cur mundus tunc primum creatur. Ego fateor nullam esse; sed respondeo etiam nullum esse reale discrimen, nunc an mille ante annis creatus fingatur, cum tempus non sit nisi ordo rerum, non aliquid absolutum. Atque idem de spatio censeo. Eadem sunt, quorum discrimen a nemine, ne ab omniscio quidem, assignari potest. » (Erdmann, p. 739.)

Les mêmes arguments valent contre ceux qui prétendent démontrer que le monde finira ; que les monades cesseront d'exister. Car pourquoi assigner telle date plutôt que telle autre à la fin de toutes choses ? — Et d'ailleurs, si le monde a mérité d'être créé, en quoi la durée de son existence le rend-elle moins digne d'être conservé? Comme si la durée, qui n'est rien par elle-même, pouvait avoir quelque influence sur le fond même de la réalité. Et puis, enfin, la tendance

indéfinie à la perfection, qui est le principe essentiel et en même temps la seule raison suffisante de l'activité des monades, exige, pour être satisfaite dans la mesure du possible, que cette activité soit elle-même sans limites, donc que les monades agissent indéfiniment, et que la succession des phénomènes ou la durée du monde soit illimitée.

Nous pouvons résumer la pensée de Leibniz en disant que les monades sont éternelles, bien que créées, bien que changeantes, bien qu'imparfaites. Un abîme sépare l'éternité de la créature et l'éternité du créateur. Le même mot n'exprime dans les deux cas que l'indépendance absolue des êtres véritables à l'égard du temps, qui est la loi du monde des apparences ou des phénomènes.

II. — Objections de Clarke et d'Arnaud; réplique de Leibniz.

La doctrine dont nous venons de résumer les principes et d'exposer les arguments n'était pas moins faite pour déconcerter les disciples de Newton et de Descartes que pour choquer l'opinion et la religion du vulgaire. Si Leibniz se mettait peu en peine des étonnements irréfléchis du second, il ne pouvait refuser de donner satisfaction aux objections des premiers. La correspondance étendue avec Clarke et Arnaud nous fait assister à l'intéressant spectacle de la polémique, qui s'engage sur ce grand problème de l'éternité du monde et par suite des monades, entre Leibniz et deux des théologiens philosophes les plus éminents du temps.

Contre Clarke, il s'efforce d'établir que le temps et l'espace n'ont pas de réalité en dehors des monades et de leurs perceptions et que, par conséquent, c'est un non-sens de chercher à déterminer quelle place les êtres véritables et, par suite, le monde occupent dans la durée et dans l'étendue.

C'est par un autre côté que la doctrine provoque l'étonnement et les objections d'Arnaud. Ce dernier est surtout

choqué par la thèse de l'égale indestructibilité de toutes les monades. Arnaud exprime au landgrave de Hesse, l'obligeant intermédiaire des deux philosophes, la vive émotion que lui causent les propositions émises par Leibniz.

« Je trouve dans ces pensées tant de choses qui m'effrayent et que presque tous les hommes, si je ne me trompe, trouveront si choquantes, que je ne vois pas de quelle utilité pourrait être un écrit (celui de Leibniz), qui apparemment sera rejeté de tout le monde...... Ne vaudrait-il pas mieux que (l'auteur) laissât là ces spéculations métaphysiques, qui ne peuvent être d'aucune utilité ni à lui ni aux autres, pour s'appliquer sérieusement à la plus grande affaire qu'il puisse jamais avoir, qui est d'assurer son salut en rentrant dans l'Eglise (catholique) (1)? » (P. 581.) Leibniz entreprend de rassurer et de convaincre son adversaire. S'adressant à un logicien, c'est surtout une raison logique qu'il invoque en faveur de l'indestructibilité des monades. « En consultant la notion que j'ai de toute proposition véritable, je trouve que tout prédicat nécessaire ou contingent, passé, présent ou futur est compris dans la notion du sujet (608). » Il suit de là « que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais (581)... » « Il n'y a rien de si fort pour démontrer non seulement l'indestructibilité de notre âme, mais même qu'elle garde toujours en sa nature les traces de tous ses états précédents (618). »

Arnaud craint que cet argument n'assure la perpétuité des créatures, au détriment de leur liberté, mais il finit par se rendre aux raisons de Leibniz. « Il ne m'en fallait pas tant pour me faire résoudre à vous avouer de bonne foi que je suis satisfait de la manière dont vous expliquez ce qui m'avait choqué d'abord touchant la notion de la substance individuelle (624). »

(1) *Leibniz*. Ed. Janet, t. I.

Il faut bien reconnaître qu'en faisant cette déclaration, Arnaud ne mesure pas toute la portée des conséquences que Leibniz prétend bien tirer du principe logique qu'il a posé, à savoir qu'on trouve toujours dans le sujet de quoi rendre raison des prédicats, qu'on a le droit de lui attribuer (618). « De mon grand principe, dont je crois que tous les philosophes doivent demeurer d'accord..., je tire des conséquences qui surprennent, mais ce n'est que parce qu'on n'a pas accoutumé de poursuivre assez les connaissances les plus claires (618). »

III. — L'indestructibilité étendue à toutes les monades sans exception.

Si le théologien Arnaud est heureux de trouver dans la logique une confirmation inattendue de sa foi dans l'immortalité des esprits, il n'est pas douteux que l'éternité *a parte ante* ou la préexistence des âmes l'aurait profondément scandalisé. Il ne prévoit pas cette conséquence de la doctrine; et son interlocuteur se garde bien de l'en avertir. Mais Leibniz ne peut lui dissimuler que le principe implique l'indestructibilité de toutes les monades, et non seulement celle des esprits. Arnaud lui réplique aussitôt :

« L'indestructibilité de ces formes substantielles ou âmes des brutes me paraît encore plus insoutenable. Je vous avais demandé ce que devenaient ces âmes des brutes, lorsqu'elles meurent ou qu'on les tue; lors par exemple que l'on brûle des chenilles, ce que devenaient leurs âmes. Vous me répondez que « elle demeure dans une petite partie encore » vivante du corps de chaque chenille, qui sera toujours » autant petite qu'il le faut pour être à couvert de l'action du » feu qui déchire ou qui dissipe les corps de ces chenilles. » Et c'est ce qui vous fait dire que « les anciens se sont » trompés d'avoir introduit les transmigrations des âmes au

» lieu des transformations d'un même animal qui garde tou-
» jours la même âme. » On ne pouvait rien imaginer de plus subtil pour résoudre cette difficulté. Mais prenez garde, Monsieur, à ce que je m'en vas vous dire. Quand un papillon de ver à soie jette ses œufs, chacun de ces œufs, selon nous, a une âme de ver à soie, d'où il arrive que cinq ou six mois après il en sort de petits vers à soie. Or, si on avait brûlé cent vers à soie, il y aurait selon vous cent âmes de vers à soie dans autant de petites parcelles de ces cendres; mais d'une part je ne sais à qui vous pourrez persuader que chaque ver à soie, après avoir été brûlé, est demeuré le même animal qui a gardé la même âme jointe à une petite parcelle de cendre qui était auparavant une petite partie de son corps; et de l'autre, si cela était, pourquoi ne naîtrait-il point de vers à soie de ces parcelles de cendre, comme il en naît des œufs? . . . .

» Mais cette difficulté paraît plus grande dans les animaux que l'on sait plus certainement ne naître jamais que de l'alliance des deux sexes. Je demande, par exemple, ce qu'est devenue l'âme du bélier qu'Abraham immola au lieu d'Isaac et qu'il brûla ensuite..... Cette partie du bélier réduit en cendre dans laquelle l'âme du bélier se serait retirée, n'étant point organisée, ne peut être prise pour un animal, et ainsi l'âme du bélier y étant jointe ne compose point un animal, et encore moins un bélier comme devrait faire l'âme d'un bélier. Que fera donc l'âme de ce bélier dans cette cendre? Car elle ne peut s'en séparer pour ailleurs; ce serait une transmigration d'âme que vous condamnez. Et il en est de même d'une infinité d'autres âmes, qui ne composeraient point d'animaux étant jointes à des parties de matière non organisées, et qu'on ne voit pas qui puissent l'être selon les lois établies dans la nature. Ce serait donc une infinité de choses monstrueuses que cette infinité d'âmes jointes à des corps qui ne seraient point animés (p. 665). »

Leibniz répond que l'opinion qu'il défend compte d'il-

lustres patrons dans le passé; qu'elle a été soutenue dans l'antiquité et au moyen âge (p. 673).

Elle n'est pas, en tout cas, plus étrange que celle des atomistes, qui réunit si aisément des partisans. « Et puisqu'on ne se formalise point de ceux qui introduisent des atomes toujours subsistants, pourquoi trouvera-t-on étrange qu'on dise autant des âmes, à qui l'indivisibilité convient par leur nature? »

IV. — L'indestructibilité prouvée par les expériences.

Pour triompher des doutes, que ses arguments logiques et métaphysiques ont laissés dans l'esprit d'Arnauld, Leibniz invoque en dernier lieu, suivant son habitude, les témoignages et les présomptions tirées des récentes découvertes. « Il ne reste maintenant que de satisfaire aux inconvénients que vous avez allégués, Monsieur, contre l'indestructibilité des formes substantielles; et je m'étonne d'abord que vous la trouvez étrange et insoutenable; car, suivant vos propres sentiments, tous ceux qui donnent aux bêtes une âme et du sentiment doivent soutenir cette indestructibilité. Ces inconvénients prétendus ne sont que des préjugés d'imagination qui peuvent arrêter le vulgaire, mais qui ne peuvent rien sur des esprits capables de méditation. Aussi crois-je qu'il sera aisé de vous satisfaire là-dessus. Ceux qui conçoivent qu'il y a quasi une infinité de petits animaux dans la moindre goutte d'eau, comme les expériences de M. Loewenhoeck ont fait connaître, et qui ne trouvent pas étrange que la matière soit remplie partout de substances animées, ne trouveront pas étrange non plus qu'il y ait quelque chose d'animé dans les cendres mêmes, et que le feu peut transformer un animal et le réduire en petit, au lieu de le détruire entièrement. Ce qu'on peut dire d'une chenille ou ver à soie se peut dire de cent ou de mille; mais il ne s'en suit pas que nous devrions

voir renaître des vers à soie des cendres. Ce n'est peut-être pas l'ordre de la nature. Je sais que plusieurs assurent que les vertus séminales restent tellement dans les cendres que les plantes en peuvent renaître, mais je ne veux pas me servir d'expériences douteuses. Si ces petits corps organisés, enveloppés par une manière de contraction d'un plus grand qui vient d'être corrompu, sont tout à fait (ce semble) hors de la ligne de la génération, ou s'ils peuvent revenir sur le théâtre en leur temps, c'est ce que je ne saurais déterminer.

» Ce sont là des secrets de la nature où les hommes doivent reconnaître leur ignorance. . . . .

» Ce n'est qu'en apparence et suivant l'imagination que la différence est plus grande à l'égard des animaux plus grands qu'on voit ne naître que de l'alliance de deux sexes, ce qui apparemment n'est pas moins véritable des moindres insectes. J'ai appris depuis quelque temps que M. Loewenhoeck a des sentiments assez approchants des miens, en ce qu'il soutient que même les plus grands animaux naissent par une manière de transformation; je n'ose ni approuver ni rejeter le détail de son opinion, mais je la tiens très véritable en général; et M. Swammerdam, autre grand observateur et anatomiste, témoigne assez qu'il y avait aussi du penchant. Or, les jugements de ces messieurs-là valent ceux de bien d'autres en ces matières. » (*Corresp. av. Arnaud*, p. 678.)

V. — Ni métempsychose, ni *traductio*, ni *eductio*.

L'hypothèse que Leibniz soutient sur l'origine de la vie contredit à la fois non seulement la doctrine antique et surannée de la métempsychose, mais aussi les hypothèses plus récentes, et qui avaient cours de son temps, de l'*eductio* et de la *traductio*. La première répondait à ce que nous appelons aujourd'hui la génération équivoque et prétendait faire sortir l'âme de la matière; la seconde supposait que

l'âme des enfants est une parcelle détachée de celle des parents.

Pour Leibniz, l'individu est éternel tout entier, corps et âme, puisque l'individualité résulte de l'union de ces deux éléments, puisqu'il n'y a pas de forme sans matière, pas d'âme qui ne soit unie à un corps organique.

VI. — Indestructibilité de l'individu tout entier, corps et âme.

Mais le principe substantiel dont l'immutabilité et l'indestructibilité sont ainsi affirmées est évidemment tout autre chose que l'individu, tel que la vie présente nous le montre et que notre sens le perçoit. C'est la monade ramenée à sa notion primordiale et envisagée comme le principe éternel d'où sortiront toutes les formes successives que l'être doit traverser dans la durée infinie. Le principe vivant que nous désignons sous le nom de monade ne contient pas seulement en germe de toute éternité l'organisme qui lui est attaché, mais encore l'univers entier, dont cet organisme fait partie et n'est qu'une expression plus distincte.

Cet être mystérieux échappe à la prise de nos expériences; et la cellule embryonnaire, l'élément le plus subtil que nos instruments puissent atteindre, n'est en comparaison qu'un grossier amas de matière, et ne représente, après tout, qu'un moment fugitif dans l'évolution éternelle de la monade.

C'est donc d'un principe absolument étranger aux sens, bien que la matière se rencontre en lui associée à la forme, c'est, en un mot, d'un principe purement métaphysique que doit s'entendre l'éternité de la monade.

VII. — Que sont la naissance et la mort de l'être sensible?

Si l'individu au fond est ingénérable et indestructible, que sont les phénomènes de la naissance et de la mort?

Il ne faut voir en eux que les transformations passagères auxquelles l'individu est condamné dans la vie terrestre; que des phénomènes d'accroissement ou de diminution, de développement ou d'enveloppement du principe éternellement vivant, éternellement organisé, qui porte le nom de monade. Le commentaire de la doctrine résumée sur ce sujet dans la proposition soixante-quatorzième de la *Monadologie* se trouve surabondamment et dans la correspondance déjà citée avec Arnaud, et dans les *considérations sur l'esprit universel*, et dans les *principes de la nature et de la grâce.*

« Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivants dont les organes nous sont connus, c'est-à-dire les plantes et les animaux, ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos, comme les anciens l'ont cru, mais de semences préformées, et par conséquent de la transformation des vivants préexistants. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception, prennent un revêtement nouveau, qu'ils s'approprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'agrandir, pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal. . . . .

» Et comme les animaux, généralement, ne naissent point entièrement dans la conception ou génération, ils ne périssent pas entièrement non plus dans ce que nous appelons mort : car il est raisonnable que ce qui ne commence pas naturellement ne finisse pas non plus dans l'ordre de la nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et aussi bien réglés que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grands animaux a encore lieu dans la génération et la mort des animaux spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands; car tout va à l'infini dans la nature. . .

» Ainsi, non seulement les âmes, mais encore les animaux

sont ingénérables et impérissables : ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés; les âmes ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau. . . . .

» Il n'y a donc point de métempsycose, mais il y a métamorphose; les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties : ce qui arrive peu à peu et par petites parcelles insensibles, mais continuellement, dans la nutrition; et tout d'un coup notablement, mais rarement, dans la conception ou dans la mort, qui font acquérir ou perdre tout à la fois. » (*Principes de la nature et de la grâce*, Ed. Erdm, p. 715.)

« Et il est bon ici de remarquer que la nature a cette adresse et bonté de nous découvrir ses secrets dans quelques petits échantillons, pour nous faire juger du reste, tout étant correspondant et harmonique. C'est ce qu'elle montre dans la transformation des chenilles et autres insectes, car les mouches viennent aussi des vers, pour nous faire deviner qu'il y a des transformations partout. Et les expériences des insectes ont détruit l'opinion vulgaire que ces animaux s'engendraient par la pourriture sans propagation. C'est ainsi que la nature nous a montré aussi dans les oiseaux un échantillon de la génération de tous les animaux par le moyen des œufs, que les nouvelles découvertes ont fait admettre maintenant. Ce sont aussi les expériences des microscopes qui ont montré que le papillon n'est qu'un développement de la chenille, mais surtout que les semences contiennent déjà la plante ou l'animal formé, quoiqu'il ait besoin par après de transformation et de nutrition ou d'accroissement pour devenir un de ces animaux, qui sont remarquables à nos sens ordinaires. . . . .

» La nature nous a montré dans le sommeil et dans les évanouissements un échantillon qui nous doit faire juger que la mort n'est pas une cessation de toutes les fonctions, mais

seulement une cessation de certaines fonctions plus remarquables..... Ainsi, quand l'animal est privé des organes capables de lui donner des perceptions assez distinguées, il ne s'ensuit point qu'il ne lui reste point de perceptions plus petites et plus uniformes, ni qu'il soit privé de tous les organes et de toutes les perceptions. » (*Considérations sur la doctrine d'un esprit universel*, Erdm., p. 180).

Les expériences qu'on avait faites déjà de son temps sur les phénomènes curieux de réviviscence apportent à Leibniz de nouveaux arguments.

« La ressuscitation des mouches noyées, avancée par le moyen de quelque poudre sèche dont on les couvre (au lieu qu'elles demeureraient mortes tout de bon si on les laissait sans secours), et celle des hirondelles qui prennent leurs quartiers d'hiver dans les roseaux et qu'on trouve sans apparence de vie, les expériences des hommes morts de froid, noyés ou étranglés, qu'on a fait revenir;..... toutes ces choses peuvent confirmer mon sentiment que ces états différents ne diffèrent que du plus et du moins; et si on n'a pas le moyen de pratiquer des ressuscitations en d'autres genres de morts, c'est ou qu'on ne sait pas ce qu'il faudrait faire, ou que, quand on le saurait, nos mains, nos instruments et nos remèdes n'y peuvent arriver, surtout quand la dissolution va d'abord à des parties trop petites. Il ne faut donc pas s'arrêter aux notions que le vulgaire peut avoir de la mort ou de la vie, lorsqu'on a et des analogies et, qui plus est, des arguments solides qui prouvent le contraire. » (*Corresp. avec Arnaud*, p. 679.)

VIII. — Génération des esprits.

Les esprits ou âmes raisonnables ne doivent pas être confondus avec les autres monades. Les esprits sont des

personnes : comme tels, ils ont des privilèges qui les affranchissent des règles ordinaires de la nature.

Sans doute, « après avoir établi un si bel ordre et des règles si générales à l'égard des animaux, il ne paraît pas raisonnable que l'homme en soit exclu entièrement et que tout se fasse en lui par miracle, par rapport à son âme. Aussi ai-je fait remarquer plus d'une fois qu'il est de la sagesse de Dieu que tout soit harmonique dans ses ouvrages, et que la nature soit parallèle à la grâce. Ainsi je croirais que les âmes qui seront un jour âmes humaines, comme celles des autres espèces, ont été dans les semences, et dans les ancêtres jusqu'à Adam, et ont existé par conséquent depuis le commencement des choses, toujours dans une manière de corps organique. . . . .

» Mais il me paraît encore convenable pour plusieurs raisons qu'elles n'existaient alors qu'en tant qu'âmes sensitives ou animales douées de perception et de sentiment et destituées de raison; et qu'elles sont demeurées dans cet état jusqu'au temps de la génération de l'homme à qui elles devaient appartenir, mais qu'alors elles ont reçu la raison, soit qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensitive au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait donné la Raison à cette âme par une opération particulière, ou, si vous voulez, par une espèce de transcréation. Ce qui est d'autant plus aisé à admettre que la Révélation enseigne beaucoup d'autres opérations immédiates de Dieu sur nos âmes;..... et puisqu'il est bien plus convenable à la justice divine de donner à l'âme déjà corrompue physiquement ou animalement par le péché d'Adam une nouvelle perfection qui est la Raison, que de mettre une âme raisonnable par création ou autrement dans un corps où elle doive être corrompue moralement. » (*Théodicée*, § 91.)

Laissons de côté ces hypothèses, auxquelles le génie subtil de Leibniz se complaît, pour concilier les enseignements de la

foi et les inductions de la raison métaphysique. Retenons-en seulement, et l'aveu est précieux, que notre philosophe ne fait aucune difficulté d'admettre que l'âme humaine ne diffère pas de l'âme animale, avant qu'elle ait été enrichie, au moment de la naissance, d'une faculté supérieure, la raison; et qu'il ne conçoit pas la possibilité de faire sortir la raison humaine de la sensibilité animale.

Leibniz essaie ainsi, sans se faire illusion sur la solidité de ses conceptions, d'expliquer comment l'âme humaine est ingénérable ou a toujours existé, ainsi que les autres âmes. Il s'agit maintenant de déterminer l'espèce d'immortalité qu'il lui assigne ainsi qu'aux autres monades.

IX. — L'immortalité des esprits, distincte de la simple indestructibilité des autres monades.

« Pour ce qui est des esprits, c'est-à-dire des substances qui pensent, qui sont capables de connaître Dieu et de découvrir des vérités éternelles, je tiens que Dieu les gouverne suivant des lois différentes de celles dont il gouverne le reste des substances. . . . .

Les esprits devant garder leur personnage et leurs qualités morales, afin que la cité de Dieu ne perde aucune personne, il faut qu'ils conservent particulièrement une manière de réminiscence, ou conscience, ou le pouvoir de savoir ce qu'ils sont, d'où dépend toute leur moralité, peines et châtiments; et par conséquent il faut qu'ils soient exempts de ces révolutions de l'univers qui les rendraient tout-à-fait méconnaissables à eux-mêmes et en feraient, moralement parlant, une autre personne. Au lieu qu'il suffit que les substances brutes demeurent seulement le même individu dans la rigueur métaphysique, bien qu'ils soient assujettis à tous les changements imaginables, puisqu'aussi bien ils sont sans conscience ou réflexion. Quant au détail de l'âme humaine

après la mort, et comment elle est exempte du bouleversement des choses,..... la juridiction de la raison ne s'étend pas si loin (1). »

Néanmoins Leibniz prend plaisir à faire remarquer que sa doctrine s'accommode mieux que toute autre aux espérances de la foi chrétienne en la résurrection des corps. « Pourquoi l'âme ne pourrait-elle pas toujours garder un corps subtil, organisé à sa manière, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la résurrection, puisqu'on accorde aux bienheureux un corps glorieux et puisque les anciens pères ont accordé un corps subtil aux anges? » (*Sur l'esprit universel*, Erdm., p. 180.)

X. — L'hypothèse de Leibniz et la science d'aujourd'hui.

Il est douteux que Leibniz ait réussi par ces ingénieux rapprochements à calmer les scrupules des théologiens; et nous ne voyons pas qu'il ait été plus heureux auprès des savants de son temps ou du nôtre.

Sans doute de nombreuses et décisives expériences sur les phénomènes de réviviscence, sur les métamorphoses des êtres organisés, sur l'impossibilité de la génération spontanée dans les conditions actuelles du développement organique ont confirmé et étendu, au-delà de toute espérance, certaines des vues exposées plus haut par Leibniz sur la persistance de l'individu vivant à travers la mobilité incessante et le mensonge des apparences. Nous renvoyons le lecteur curieux aux pages si instructives où un éminent philosophe de notre temps a résumé les résultats de la science contemporaine « *sur l'essence de la génération* (2) ».

(1) *Corr. avec Arnaud* (p. 681, Ed. Janet); Cf. *de Anima brutorum* et *de Vi activa*, etc.

(2) *Hartmann*, p. 257 et 271 du 2e vol. de la *Philosophie de l'Inconscient*.

Mais la science a rejeté la doctrine de la préexistence ou de l'emboîtement des germes vivants, que Malpighy et Loewenhœck avaient adoptée. Wolff eut l'honneur de découvrir, au milieu du dix-huitième siècle, la vérité de l'épigenèse, et de la faire triompher malgré l'opposition de Haller. Les travaux des embryologistes de notre temps ont définitivement condamné la théorie qui avait séduit Leibniz. A la thèse de la préformation organique de l'individu complet dans l'œuf ou dans le spermatozoïde, la science a substitué celle de l'évolution et de la différenciation successive des organes.

Mais la théorie métaphysique de la perpétuité des individus n'est pas attachée tout entière à la fortune d'un argument scientifique. On ne peut la discuter sérieusement qu'avec des raisons métaphysiques. Pour la réfuter, il faut démontrer que la philosophie n'a pas le droit de substituer la monade à l'atome et de revendiquer pour la première la perpétuité que la science accorde si libéralement au second. Mais le problème est trop vaste pour que nous en abordions ici l'examen.

Qu'il nous suffise de l'avoir posé.

HUITIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES. — L'HARMONIE PRÉÉTABLIE

I. Le problème de la communication des substances chez les cartésiens — II. La théorie des causes occasionnelles réfutée par Leibniz. — III. Explications provisoires de l'harmonie préétablie; la comparaison des deux horloges. — IV. L'action d'un corps sur l'autre, aussi obscure que celle de l'âme sur le corps. — V. Aucune analogie sensible n'explique l'action d'une monade sur l'autre. — VI. Les relations des monades sont d'ordre purement métaphysique. — VII. Les perceptions des monades se correspondent, parce qu'elles représentent le même univers. — VIII. Les monades comparées à des bandes de musiciens. — IX. Première objection : Le monde serait le même s'il n'y avait qu'une seule monade. Réplique. — X. Deuxième objection faite par Arnaud. Réponse. — XI. Sens vrai de la doctrine leibnizienne. — XII. Comment la monade, sans sortir d'elle-même, connaît l'existence des autres monades. — XIII. Comment l'action et la passion se répartissent entre les monades; — XIV. entre les phénomènes. — XV. Distinction de la causalité métaphysique et de la causalité physique. — XVI. Vérité et rôle des causes efficientes. — XVII. Vérité et rôle des causes finales.

I. — Le problème de la communication des substances chez les cartésiens.

La métaphysique de Leibniz nous fait marcher de surprise en surprise. Après avoir, au grand scandale du sens commun, affirmé l'individualité et la vie, puis la pensée des êtres les plus différents, elle n'a pas craint de les déclarer tous également indestructibles. Mais ces paradoxes sont dépassés par la doctrine, qui nie tout commerce direct entre les êtres.

Pourtant le paradoxe qui nous étonne aujourd'hui ne choquait pas au même degré le génie métaphysique des

penseurs du dix-septième siècle. Le problème de la communication des substances, où le bon sens vulgaire ne démêle aucune difficulté, avait paru plein d'obscurités aux disciples de Descartes.

Ils entendaient qu'entre deux substances aussi différentes que le corps et l'âme le sont dans la doctrine cartésienne l'action directe est inconcevable. L'âme est simple, une, identique : le corps est composé, divisible, changeant; la liberté est l'attribut essentiel de l'une: la nécessité celui de l'autre ; le corps et tous ses changements occupent une place déterminée dans l'espace: l'âme et ses pensées n'ont aucune relation avec l'étendue. Comment d'ailleurs admettre que l'âme produise quelque changement dans le monde des corps, si tous les mouvements de la matière sont régis par des lois inflexibles? Elle ne peut ni augmenter ou diminuer la quantité du mouvement, ni en modifier la direction sans suspendre le cours des lois mécaniques.

« Quant à la puissance de produire le mouvement par la pensée, je ne crois pas que nous en ayons aucune idée, comme nous n'en avons aucune expérience. Les cartésiens avouent eux-mêmes que les âmes ne sauraient donner une force nouvelle à la matière, mais ils prétendent qu'elles lui donnent une nouvelle détermination ou direction de la force qu'elle a déjà. Pour moi, je soutiens que les âmes ne changent rien dans la force ni dans la direction des corps; que l'un serait aussi inconcevable et aussi déraisonnable que l'autre. » (*Nouv. essais*, l. II, ch. XXIII, § 27.)

Comment sortir de la difficulté?

« M. Descartes avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on le peut connaître par ses écrits; mais ses disciples, voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme à l'occasion des mouvements de la matière; et, lorsque notre âme veut remuer le corps à son tour, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et

comme la communication des mouvements leur paraissait encore inconcevable, ils ont cru que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le système des causes occasionnelles, qui a été mis fort en vogue par les belles réflexions de l'auteur de la *Recherche de la vérité.* Il faut avouer qu'on a bien pénétré dans la difficulté en disant ce qui ne se peut point; mais il ne paraît pas qu'on l'ait levée en expliquant ce qui se fait effectivement (1). »

II. — L'occasionnalisme rejeté par Leibniz.

On a écarté avec raison le sentiment du vulgaire, qui croit à l'influence mutuelle et directe du corps et de l'âme, parce qu'on a compris qu'il faut renoncer à faire passer d'une substance dans l'autre des particules matérielles aussi bien que des qualités spécifiques ou immatérielles. — Mais recourir à l'assistance continuelle du Créateur, comme le veut le système des causes occasionnelles, « c'est faire intervenir *Deus ex machina*, dans une chose naturelle et ordinaire, où, selon la raison, il ne doit concourir que de la manière qu'il concourt à toutes les autres choses naturelles...; c'est expliquer la communication par une manière de miracle » (2). Il semble, en outre, que l'occasionnalisme supprime toute corrélation naturelle entre la sensation et les mouvements du corps qui la produisent; et on ne voit plus de raison pour que les antécédents physiologiques d'une sensation soient différents de ceux d'une autre sensation. On est tenté de dire avec le Philalèthe des *Nouveaux essais* : « Il n'est pas plus difficile à concevoir que Dieu peut attacher telles idées (comme celle de chaleur) à des mouvements avec lesquels elles n'ont aucune

(1) *Système nouveau* (127, Erdm.).
(2) *Éclaircissements* (135, *id.*).

ressemblance qu'il est difficile de concevoir qu'il attache l'idée de la douleur au mouvement d'un morceau de fer qui divise notre chair, auquel mouvement la douleur ne ressemble en aucune manière. » Et Leibniz, sous le nom de Théophile, répond à son interlocuteur : « Il ne faut point s'imaginer que ces idées de la couleur ou de la douleur soient arbitraires et sans rapport ou connexion naturelle avec leurs causes : ce n'est pas l'usage de Dieu d'agir avec si peu d'ordre et de raison. Je dirai plutôt qu'il y a une manière de ressemblance... ou une manière de rapport d'ordre... C'est ce que les cartésiens ne considèrent pas assez. » (*Nouv. essais*, l. II, ch. VIII.) En un mot, le rapport arbitraire et artificiel que le système des causes occasionnelles établit entre les mouvements du corps et les impressions de l'âme contredit le grand principe de la raison suffisante.

Leibniz ne voit plus, les deux hypothèses de l'influence directe et de l'occasionnalisme une fois écartées, d'autre explication satisfaisante que celle qu'il propose sous le nom d'harmonie préétablie. « Dieu a fait dès le commencement chacune de ces deux substances de telle nature qu'en ne suivant que ses propres lois qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au-delà de son concours général (*IIe éclaircissement*, etc., Erdm., 134), c'est-à-dire comme cela se passerait si l'opinion du vulgaire ou celle des cartésiens étaient conformes à la vérité des choses. »

III. — **Explications provisoires de l'harmonie préétablie; la comparaison des deux horloges.**

Leibniz, en fournissant ces explications à Foucher, est heureux d'employer une comparaison dont ce dernier paraît bien lui avoir suggéré la première idée et qui lui semble



propre à « rendre la chose intelligible à toutes sortes d'esprits ».

Qu'on se représente le corps et l'âme comme deux horloges qui s'accordent parfaitement. « Cela se peut faire de trois façons. La première consiste dans l'influence mutuelle d'une horloge sur l'autre, » et le célèbre Huygens en a fourni un curieux exemple. « La seconde manière de faire toujours accorder deux horloges, bien que mauvaises, pourra être d'y faire toujours prendre garde par un habile ouvrier qui les mette d'accord à tous moments, et ce que j'appelle la voie de l'assistance. Enfin, la troisième manière sera de faire d'abord ces deux pendules avec tant d'art et de justesse qu'on se puisse assurer de leur accord dans la suite, et c'est la voie du consentement préétabli. » (III[e] *éclaircissement*, etc.)

Il est bien évident pourtant que Leibniz ne livre à Foucher qu'une explication provisoire. Le corps et l'âme sont présentés ici comme deux substances distinctes. L'auteur veut accommoder sa théorie au goût des cartésiens, en même temps qu'aux habitudes de la pensée vulgaire.

Mais nous savons que Leibniz nie la vérité substantielle du corps, et que toute réalité se résout pour lui dans les monades et leurs perceptions; que le corps et l'âme ne sont que deux expressions, deux manifestations corrélatives de l'activité de la monade. Ne nous arrêtons donc pas à l'harmonie préétablie, sous la forme où elle se présente dans la correspondance avec Foucher. Considérons comme des expositions également provisoires et défectueuses de la doctrine, bien qu'elles émanent de la plume même de Leibniz, toutes celles qui méconnaissent le principe fondamental de la *Monadologie*, à savoir la nature purement phénoménale de la matière et des corps. Nous ne nous laisserons donc pas troubler par les apparentes contradictions où plusieurs fois s'égarent le langage et même la pensée de Leibniz : comme lorsqu'il nous parle de la substance corporelle ou

composée (Erdm., 694), de la matière seconde ou *substantia completa* (Erdm., 158); ou lorsque, dans la correspondance avec des Bosses, il entreprend de calmer les scrupules théologiques de son correspondant, en accordant au corps une réalité substantielle sous le nom de *vinculum substantiale*, afin de réserver la possibilité métaphysique de la transsubstantiation.

IV. — L'action d'un corps sur l'autre aussi obscure que celle de l'âme sur le corps.

Ce n'est pas seulement, du reste, parce qu'elle contredit les principes mêmes de la *Monadologie* que la doctrine exposée à Foucher ne saurait nous satisfaire, pas plus que celle de la *substantia completa* ou du *vinculum substantiale* : elle ne se préoccupe que du commerce du corps et de l'âme, comme s'il était la seule difficulté qui puisse embarrasser le philosophe.

Il n'est pas plus aisé de rendre compte de l'action d'un corps sur l'autre, aussi bien dans la doctrine cartésienne que dans l'opinion vulgaire.

Les disciples de Descartes n'avaient pas eu de peine d'ailleurs à le reconnaître, ainsi que nous l'avons vu plus haut, p. 91.

N'est-ce pas un des plus solides arguments de Leibniz contre la notion cartésienne de l'étendue corporelle, qu'elle est impuissante à expliquer le mouvement? Nous avons montré avec assez d'insistance, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir, qu'il faut réformer la notion de la substance matérielle et résoudre les corps en monades.

Le problème de l'action d'un corps sur un autre se ramène donc à celui du commerce réciproque des monades ; tout comme celui du commerce de l'âme et du corps se transforme en cet autre : comment les représentations de la monade,

qui se rapportent au corps, concordent-elles avec les représentations qui se rapportent à l'esprit?

V. — Aucune analogie sensible n'explique l'action d'une monade sur l'autre.

Les monades sont des unités substantielles : comment nous représenter leur action mutuelle? Comment concevoir qu'une unité agissant sur une unité y produise une diversité de modifications et une diversité réglée? Les analogies tirées du monde matériel ne nous apprennent rien. Nous disons qu'un corps agit sur un autre lorsque le premier change quelque chose dans la position et le mouvement du second ou des parties du second, d'un seul mot lorsqu'il modifie les relations de ce dernier avec l'étendue. Supposons le mouvement matériel aussi aisé à comprendre que l'habitude et l'imagination nous portent à le croire, nous ne tirerons de là aucune lumière sur le commerce des monades, car les monades ne sont pas étendues : leurs modifications ne peuvent donc être ramenées à des changements de lieu et de position. Et Leibniz résume excellemment et spirituellement sa pensée dans la septième proposition de la *Monadologie.* « Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer comment une monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là-dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a du changement entre les parties. Les monades n'ont point de fenêtre par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des scholastiques. Ainsi, ni substance ni accident ne peut entrer de dehors dans une monade. »

Le fait de l'action d'un esprit sur un autre que nous expérimentons tous les jours dans nos relations avec nos semblables ne nous en apprend pas davantage. Car le commerce des esprits se fait par l'intermédiaire du corps, du mouvement matériel. Et nous retombons dans les difficultés précédemment signalées au sujet de l'action réciproque de l'esprit et du corps.

En résumé, les seuls modes d'action que nous croyons connaître, l'action mécanique d'un corps sur un autre, l'action d'un esprit sur un autre, l'action d'un esprit sur un corps et celle d'un corps sur son esprit, bien loin de nous aider à entendre l'action d'une monade sur une autre, ont eux-mêmes besoin d'une explication.

Les monades n'agissent pas du dehors les unes sur les autres, et dans le monde sensible nous ne connaissons que des actions de ce genre. Il s'en suit que notre expérience des relations des corps et des esprits, que la physique et la pneumatologie, pour parler comme Leibniz, n'ont aucune lumière à nous fournir sur le commerce des monades.

VI. — Les relations des monades sont d'ordre purement métaphysique.

Il ne nous reste plus qu'à nous adresser à la métaphysique. Oublions le monde des apparences sensibles; exerçons nos regards à soutenir la pure clarté des réalités intelligibles.

Revenons à la définition que la métaphysique nous a donnée de l'être véritable. En analysant la notion de la monade, nous réussirons peut-être à démêler le secret des mutuelles relations des substances.



Chaque monade est un « monde en raccourci », un « miroir vivant de l'univers ». Elle porte en soi, dans la notion qui la constitue, le germe de toutes ses opérations, de toutes ses modifications. Elle change indéfiniment, mais en vertu

d'une loi intérieure : elle est un petit monde, qu'on trouve aussi imperturbable que le grand, car tout y est réglé pour l'éternité. La vie de l'univers se répète, se déroule en chacune d'elles, mais avec une clarté inégale et des degrés de concentration différents. « Toutes vont à l'infini, mais confusément, suivant le degré de leurs perceptions distinctes. »

VII. — Les perceptions des monades se correspondent, parce qu'elles représentent le même univers.

Puisqu'elles représentent toutes le même objet, il est naturel que leurs représentations concordent entre elles. C'est ainsi que, dans l'exécution d'un beau drame, chaque acteur, tout en ne se préoccupant que du rôle qui le concerne, concourt avec les autres acteurs à l'effet d'ensemble. Leibniz traduit, lui aussi, le concours des monades par une image empruntée à l'exécution d'une œuvre d'art.

VIII. — Les monades comparées à des bandes de musiciens.

« Enfin, pour me servir d'une comparaison je dirai qu'à l'égard de cette concomitance que je soutiens, c'est comme à l'égard de plusieurs différentes bandes de musiciens ou chœurs, jouant séparément leurs parties, et placés en sorte qu'ils ne se voient et même ne s'entendent point, qui peuvent néanmoins s'accorder parfaitement en suivant leurs notes, chacun les siennes, de sorte que celui qui les écoute tous y trouve une harmonie merveilleuse et bien plus surprenante que s'il y avait de la connexion entre eux. Il se pourrait même faire que quelqu'un, étant du côté de l'un de ces deux chœurs, jugeât par l'un ce que fait l'autre et en prît une telle habitude (particulièrement si on supposait qu'il pût entendre le sien sans le voir et voir l'autre sans l'entendre) que, son

imagination y suppléant, il ne pensât plus au chœur où il est, mais à l'autre, ou ne prît le sien que pour un écho de l'autre.» (*Corr. av. Arnaud*, p. 653.)

IX. — Première objection : Le monde serait le même s'il n'y avait qu'une monade.

Leibniz, précisant sa pensée, n'hésite pas à dire que tout se passe dans la monade comme s'il n'y avait qu'elle au monde et Dieu qui existassent. Mais il n'en faudrait pas conclure qu'à ce compte le système de Leibniz doit rejeter toute autre existence que celle de l'absolu et du moi, en vertu de l'axiome métaphysique : non entia sunt multiplicanda praeter necessitatem ; car on limiterait ainsi l'œuvre créatrice, qui, à la place d'un monde infini de réalités, n'aurait su produire qu'un monde idéal, et un seul individu réel pour le représenter en dehors de la conscience divine. Et d'ailleurs l'individualité de la monade suppose qu'elle soit distincte, limitée : et il en faut pour cela au moins une seconde : et quelle raison suffisante pour ne pas étendre la série à l'infini ?

X. — Deuxième objection faite par Arnaud. Réponse.

Mais laissons de côté cette objection ; il en est une plus sérieuse qu'Arnaud, toujours fidèle interprète des scrupules ou des étonnements du bon sens populaire, n'hésite pas à faire à l'hypothèse de Leibniz.

« Dieu, dites-vous, a créé l'âme de telle sorte que... ce qui arrive à l'âme lui naît de son propre fonds sans qu'elle se doive accorder au corps dans la suite, non plus que le corps à l'âme : chacun suivant ses lois, et l'un agissant librement et l'autre sans choix se rencontrent l'un avec l'autre dans les mêmes phénomènes. » Mais supposons qu'on me fasse

une plaie dans le bras. « Ce n'est à l'égard de mon corps qu'un mouvement corporel, mais mon âme a aussitôt un sentiment de douleur, qu'elle n'aurait pas sans ce qui est arrivé à mon bras. On demande quelle est la cause de cette douleur. Vous ne voulez pas que mon corps ait agi sur mon âme, ni que ce soit Dieu qui, à l'occasion de ce qui est arrivé à mon bras, ait formé immédiatement dans mon âme ce sentiment de douleur. Il faut donc que vous croyiez que ce soit l'âme qui l'a formé d'elle-même... Mais que peut-on répondre à ceux qui objectent : qu'il faudrait donc que l'âme sût que son corps est mal disposé avant que d'en être triste, au lieu qu'il semble que c'est la douleur qui l'avertit que son corps est mal disposé. » Si pressante qu'elle soit, l'objection n'embarrasse pas Leibniz. « Je réponds que ce n'est par aucune impression ou action des corps sur l'âme » (que cette dernière connaît cette mauvaise disposition du corps ;) « mais parce que la nature de toute substance porte une expression générale de tout l'univers, et que la nature de l'âme porte plus particulièrement une expression plus distincte de ce qui arrive maintenant à l'égard de son corps. C'est pourquoi il lui est naturel de marquer et de connaître les accidents de son corps par les siens. Il en est de même à l'égard du corps, lorsqu'il s'accommode aux pensées de l'âme; et lorsque je veux lever le bras, c'est justement dans le moment que tout est disposé dans le corps pour cet effet; de sorte que le corps se meut en vertu de ses propres lois; quoi qu'il arrive par l'accord admirable, mais immanquable des choses entre elles, que ces lois y conspirent justement dans le moment que la volonté s'y porte, Dieu y ayant eu égard par avance, lorsqu'il a pris sa résolution sur cette suite de toutes les choses de l'univers. » (P. 629, *Corresp. entre Arnaud et Leibniz.*)

Mais Arnaud insiste : « Je ne comprends pas bien, Monsieur, ce ue vous entendez par cette expression plus distincte que notre âme porte de ce qui arrive maintenant à l'égard de son corps, et comment cela puisse faire que,

quand on me pique le doigt, mon âme connaisse cette piqûre avant qu'elle ait le sentiment de la douleur. » (P. 643.)

Leibniz répond : « Je ne dis pas que l'âme connaisse la piqûre avant qu'elle a le sentiment de douleur, si ce n'est comme elle connaît ou exprime confusément toutes choses suivant les principes déjà établis; mais cette expression, bien qu'obscure et confuse, que l'âme a de l'avenir par avance est la cause véritable de ce que lui arrivera et de la perception plus claire qu'elle aura par après, quand l'obscurité sera développée, l'état futur étant une suite du précédent. » (P. 649.)

Ces principes établis qu'invoque Leibniz sont ceux que nous avons déjà énoncés et d'après lesquels l'univers n'est pour chaque monade que la somme de ses représentations soit confuses, soit distinctes. Dans les corps, comme dans les esprits, dans les changements de notre corps comme dans ceux de notre conscience, il ne faut voir que des perceptions, que des manifestations diverses de l'activité représentative qui constitue l'essence de la monade. Le corps est une collection de représentations confuses; l'âme, une collection de représentations distinctes : Leibniz peut donc dire que l'action du corps sur l'âme se ramène à celle des perceptions confuses sur les perceptions distinctes. On comprend que nous ayons la perception distincte de la douleur avant la perception distincte de la piqûre, bien que la perception confuse ou inconsciente de la piqûre précède la perception distincte de la douleur. L'ordre de nos connaissances distinctes n'est pas l'ordre de nos autres représentations, et les représentations confuses ou ignorées de la conscience précèdent et enveloppent de toutes parts la perception distincte. La perception totale de la monade est comme une nuit que traversent, qu'éclairent, à de rares et courts intervalles, les lueurs elles-mêmes trop souvent douteuses de la conscience.

L'hypothèse leibnizienne de « la concomitance et de l'accord

des substances entre elles » ainsi ramenée à son véritable sens, essayons de dégager la part de vérité incontestable qu'elle contient. Nous verrons ensuite à l'accommoder aux exigences et au langage de la science et de la vie pratique.

XI. — Sens vrai de la doctrine Leibnizienne.

Leibniz établit rigoureusement que le commerce des substances ne peut s'accommoder d'aucune des explications qui portent sur les phénomènes ; que les réalités métaphysiques sont absolument étrangères aux relations qui se rencontrent entre les réalités sensibles.

Si l'on admet avec Leibniz que tout être véritable est un, *ens et unum convertuntur*, (et comment nier que l'action et la passion, les deux seuls modes de l'existence, réclament impérieusement l'unité du sujet auquel on les rapporte?) ; si, outre cette simplicité des substances, on accorde encore à Leibniz qu'elles sont étrangères au temps et à l'espace, puisque la durée et l'étendue n'expriment que l'ordre de leurs opérations, c'est-à-dire de leurs perceptions : on ne saurait se refuser à conclure que les relations des monades ne peuvent se ramener, comme celles des corps, à des changements de position et de parties, c'est-à-dire à des mouvements ou à des rapports de temps et d'espace entre des choses divisibles.

La grande vérité, qui résume la profonde théorie de Leibniz sur le commerce des êtres, c'est que l'action est, comme la substance d'où elle dérive, une réalité métaphysique, entièrement inaccessible à la prise des sens et de l'expérience. Le bon sens du vulgaire, non plus que l'entendement du savant ne soupçonnent pas tant de mystère dans la relation, si simple en apparence, de la cause à l'effet. Mais l'œil du philosophe n'a pas de peine à démêler les illusions

6.

de l'habitude et de l'imagination, dans les trop confiantes affirmations de l'expérience grossière ou de la physique mécanique. Il paraît tout naturel à la plupart des esprits que la forme la plus simple de l'action, à savoir le mouvement, sa vitesse et sa direction, s'explique par le seul contact des corps; car ce contact est tout ce que nous voyons: mais, comme le répète à satiété Leibniz, il n'y a dans le simple fait purement géométrique du contact rien qui rende raison pourquoi le mouvement se produit plutôt que le repos et pourquoi le mouvement obéit aux lois établies par la physique plutôt qu'à de toutes différentes.

L'action d'un corps sur l'autre est une énigme pour les sens. Ce qui fait que cette énigme ne nous arrête pas et que nous n'en soupçonnons même pas l'existence, c'est que nous la tranchons à chaque instant avec cette métaphysique instinctive qui est au fond de toutes les intelligences; c'est que nous appliquons, sans en avoir conscience, aux objets sensibles des règles et des analogies empruntées au monde de l'esprit. Nous affirmons partout des forces, c'est-à-dire des principes simples et des activités intelligentes; et, avec leur aide, nous ramenons à l'ordre le chaos confus des impressions sensibles. Notre erreur est d'oublier que les forces extérieures, qu'on les conçoive avec la science comme des atomes ou avec l'imagination mythologique comme des volontés, ne sont que des inductions de notre pensée, et non des données directes de notre expérience.

Leibniz a le sentiment profond de cette vérité. Il entend également bien que les êtres ne peuvent agir les uns sur les autres d'une manière compréhensible qu'autant qu'ils participent tous d'un même principe, qu'autant que la même raison éternelle les soutient et les dirige. C'est ce qu'il traduit en disant que les monades expriment toutes, bien qu'inégalement, la pensée créatrice, et qu'elles représentent le même univers; et que c'est pour cela que leurs perceptions concordent et qu'il y a commerce entre elles.

XII. — Comment la monade, sans sortir d'elle-même, connaît l'existence des autres monades?

Si les monades n'agissent pas directement les unes sur les autres, si chaque monade ne saisit que ses propres perceptions, comment peut-elle conclure de ses perceptions à l'existence des autres monades? Nous ne sortons pas de nous-mêmes, et pourtant nous croyons à la réalité des autres êtres.

Le problème n'est pas aussi simple qu'on est tenté de le croire au premier abord. Descartes l'avait bien vu, lui qui place la certitude du moi tellement au-dessus de toutes les autres qu'il en arrive à douter de la réalité extérieure. Les disciples de Kant ne se montrent pas moins embarrassés pour sortir de la sphère du moi, dont Kant s'est attaché à délimiter rigoureusement les limites et où il a paru vouloir emprisonner la pensée. Le premier qui brise ces barrières, Fichte, ne réussit d'abord, comme Descartes, qu'à mettre le moi en relation avec l'absolu, avec Dieu. L'individu pensant ne parvient, chez Fichte, à démontrer l'existence des autres créatures que par un effort subtil de dialectique que nous n'avons pas ici à décrire. Quoi qu'il en soit, c'est un principe commun dans l'école de l'idéalisme absolu, autant et plus que dans l'école de Descartes, que la réalité des autres êtres n'est affirmée que par un acte de foi métaphysique, ici dans la véracité divine, là dans les intuitions de la raison *a priori*.

Leibniz ne raisonne pas autrement. Nous n'atteignons pas directement les êtres, pas plus qu'un homme ne peut lire directement dans la conscience d'un autre homme; mais nous affirmons *a priori*, au nom du principe de raison suffisante, que le nombre des créatures est infini, parce qu'autrement le monde serait indigne de la puissance créatrice :

nous avons affirmé de même que toutes les créatures étaient des analogues de l'esprit.

Pour distinguer les êtres les uns des autres, il nous suffit de savoir que partout où il y a perception, c'est-à-dire action ou passion, il y a unité, il y a sujet.

XIII. — Comment l'action et la passion se répartissent entre les monades.

Comment, dans l'activité universelle, distinguer notre part et faire la part des autres? Notre perception embrasse l'infini : comment délimiter la sphère du moi et celle de nos semblables?

« Nous attribuons, dit Leibniz, l'action aux monades dont la perception est plus distincte et nous sert à rendre compte des perceptions des autres. Une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre; et c'est par là qu'on dit qu'elle agit sur l'autre. » (§ 50. *Monadologie.*)

Reprenons une comparaison déjà employée.

Imaginons des acteurs représentant un drame. Leurs paroles et leurs actes se correspondent parfaitement, bien qu'aucun d'eux n'agisse véritablement sur les autres, bien que chacun se renferme exclusivement dans son personnage et n'ait pas à s'inquiéter de la façon dont le voisin joue le sien. Toutes les paroles qui s'échangent, tous les actes qui s'accomplissent ont été déterminés par le plan et le dessein général du drame, que seul le poète créateur connaît complètement. Incontestablement, parmi les spectateurs, celui-là seul qui sait pénétrer dans le secret de la pensée créatrice comprend l'exacte signification de tout ce qu'il voit et peut en démêler la raison dernière ou la cause véritable. Néanmoins, dans le détail, on n'est pas moins fondé à dire que tel personnage est cause par ses paroles ou ses actes de la conduite ou du langage que tiennent les autres personnages, lorsque cela



suffit à nous rendre provisoirement raison des faits particuliers. Mais n'oublions pas que ce n'est toujours là qu'une explication fragmentaire et provisoire. Pour revenir à l'univers, il faut voir les détails en regard de l'ensemble, si l'on veut apprécier exactement la conduite de chaque créature.

XIV. — L'action et la passion dans le monde des phénomènes.

Laissons de côté les monades qui n'intéressent ni la vie pratique ni la science, puisqu'elles échappent à toute expérience. Occupons-nous du monde des phénomènes, le seul sur lequel nous ayons prise. Dans quel sens pouvons-nous y parler d'action et de passion et dire d'un phénomène qu'il est cause ou effet d'un autre ; d'un corps, qu'il modifie un autre corps ; d'un esprit, qu'il a causé le mouvement ou subi l'action d'un corps ?

Bien que la seule cause véritable dans le monde des phénomènes soit l'activité initiale de la monade, comme dans le monde des monades l'action créatrice de Dieu : nous n'avons pas moins le droit de répartir l'action et la passion entre les phénomènes, comme nous l'avons fait entre les monades, d'après les rapports de clarté ou de confusion qu'ils présentent, c'est-à-dire selon qu'ils peuvent servir à s'expliquer réciproquement.

Et Leibniz éclaire sa pensée par une expérience empruntée au monde des phénomènes matériels, au monde des mouvements mécaniques.

« On attribue l'action à cette substance dont l'expression est plus distincte, et on l'appelle cause. Comme lorsqu'un corps nage dans l'eau, il y a une infinité de mouvements des parties de l'eau, tels qu'il faut afin que la place que ce corps quitte soit toujours remplie par la voie la plus courte. C'est pourquoi nous disons que ce corps en est cause, parce que, par son moyen, nous pouvons expliquer distinctement ce qui

arrive; mais si on examine ce qu'il y a de physique et de réel dans le mouvement, on peut aussi bien supposer que ce corps est en repos et que tout le reste se meut conformément à cette hypothèse, puisque tout le mouvement en lui-même n'est qu'une chose respective, savoir, un changement de situation qu'on ne sait à qui attribuer dans la précision mathématique; mais on l'attribue à un corps par le moyen duquel tout s'explique distinctement. Et, en effet, à prendre tous les phénomènes petits et grands, il n'y a qu'une seule hypothèse qui serve à expliquer le tout distinctement... Car, si on veut chercher s'il y a quelque chose de réel dans le mouvement, qu'on s'imagine que Dieu veuille exprès produire tous les changements de situation dans l'univers, tout de même comme si ce vaisseau les produirait en voguant dans l'eau : n'est-il pas vrai qu'en effet il arriverait justement cela même? Car il n'est pas possible d'assigner aucune différence réelle. Ainsi, dans la précision métaphysique, on n'a pas plus raison de dire que le vaisseau pousse l'eau à faire cette grande quantité de cercles servant à remplir la place du vaisseau que de dire que l'eau est poussée à faire tous ces cercles, et qu'elle pousse le vaisseau à se remuer conformément; mais, à moins de dire que Dieu a voulu produire exprès une si grande quantité de mouvements d'une manière si conspirante, on n'en peut pas rendre raison, et comme il n'est pas raisonnable de recourir à Dieu dans le détail, on a recours au vaisseau, quoique, en effet, dans la dernière analyse, le consentement de tous les phénomènes des différentes substances ne vienne que de ce qu'elles sont toutes des productions d'une même cause, savoir de Dieu, qui fait que chaque substance individuelle exprime la résolution que Dieu a prise à l'égard de tout l'univers. C'est donc par la même raison qu'on attribue les douleurs aux mouvements des corps, parce qu'on peut venir par là à quelque chose de distinct. Et cela sert à nous procurer des phénomènes ou à les empêcher. Cependant, à ne rien avancer sans nécessité, nous ne faisons



que penser, et aussi nous ne nous procurons que des pensées, et les phénomènes ne sont que des pensées. Mais comme toutes nos pensées ne sont pas efficaces, et ne servent pas à nous en procurer d'autres d'une certaine nature, et qu'il nous est impossible de déchiffrer le mystère de la connexion universelle des phénomènes, il faut prendre garde par le moyen de l'expérience à celles qui nous en procurent autres fois ; et c'est en quoi consiste l'usage des sens, et ce qu'on appelle l'action hors de nous. » (*Corr. av. Arnaud* p. 636.)

XV. — Distinction de la causalité métaphysique et de la causalité physique.

Il faut méditer attentivement ce décisif passage, si l'on veut bien entendre la théorie de la causalité dans la monadologie.

La distinction si souvent faite depuis Kant de la causalité métaphysique ou nouménale et de la causalité physique ou phénoménale s'y trouve nettement accusée. Leibniz ne dit-il pas que les véritables causes sont les monades et Dieu, mais que nous devons laisser de côté ces principes transcendants lorsque nous avons affaire au monde des phénomènes ?

Ici la causalité est d'un tout autre ordre : nous ne saisissons plus que des causes apparentes, car nous expliquons les phénomènes par d'autres phénomènes, c'est-à-dire les effets par d'autres effets ; car nous n'opérons, comme dit excellemment Leibniz, que sur nos pensées, sur nos perceptions. Mais cela nous sert à comprendre le détail des phénomènes en attendant que nous puissions embrasser l'ensemble et les rattacher à leurs véritables principes, les monades et Dieu. Cela nous aide à produire les phénomènes, ce qui nous intéresse par-dessus tout et ce qui est en même temps la meilleure preuve que nous les connaissons, car, comme dit Bacon, savoir, c'est pouvoir.

XV. — Vérité et rôle des causes efficientes.

Et voilà pourquoi, entre les deux espèces de causes auxquelles l'explication du monde des phénomènes peut se ramener, les causes efficientes et les causes finales, la science proprement dite s'attache surtout à la découverte des premières. Là est la légitimité et le prix du mécanisme scientifique, qui aspire à ramener les faits à leurs antécédents mécaniques, à leurs conditions matérielles, c'est-à-dire, pour parler le langage de Leibniz, à leurs causes efficientes.

Et Leibniz, fidèle disciple sur ce point de Descartes, n'hésite pas à déclarer la vérité universelle du mécanisme. « En un mot, tout se fait dans le corps, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l'âme est matérielle, suivant Épicure et Hobbes, était véritable; ou comme si l'homme même n'était que corps ou automate. Aussi ont-ils poussé jusqu'à l'homme ce que les cartésiens accordent à l'égard de tous les autres animaux : ayant fait voir, en effet, que rien ne se fait par l'homme avec toute sa raison, qui, dans le corps, ne soit un jeu d'images, de passions et de mouvements. On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matière de triomphe à l'erreur en se prenant de ce biais. » (*Réplique aux réflexions de Bayle*, Erdm., 185.)

XVII. — Vérité et rôle des causes finales.

Mais la recherche des causes efficientes ne doit pas interdire celle des causes finales. Si la première seule nous donne le moyen d'agir sur le monde extérieur, de nous *procurer des phénomènes*, suivant le mot de Leibniz; la seconde, outre qu'elle peut nous mettre sur la voie des causes efficientes, nous sert à entendre les faits que le mécanisme n'est pas encore en état de ramener à ses explications. Qu'on n'oublie

pas, d'ailleurs, que le mécanisme ne convient qu'à l'explication des phénomènes; et que, pour atteindre les réalités véritables, il faut recourir à la métaphysique. On doit se rappeler encore que les principes mêmes du mécanisme sont puisés à une source plus haute : « fons mechanismi a metaphysico fonte fluere », et « dérivés de la source des perfections divines »; qu'enfin, à ce point de vue, *causæ efficientes pendent a finalibus*. (Voir p. 106, *lettre à Bayle.*)

Mais écoutons Leibniz sur ce point : « Je ne suis pas le premier qui ait blâmé M. Descartes d'avoir rejeté la recherche des causes finales..... Si Dieu est auteur des choses, et s'il est souverainement sage, on ne saurait assez bien raisonner de la structure de l'Univers sans y faire entrer les voies de sa sagesse, comme on ne saurait assez bien raisonner sur un bâtiment sans entrer dans les fins de l'architecte. J'ai allégué ailleurs (V. *Lettre à Bayle*, p. 106) un excellent passage du *Phédon* de Platon....., où le philosophe Anaxagore, qui avait posé deux principes, un esprit intelligent et la matière, est blâmé pour n'avoir point employé cette intelligence ou cette sagesse dans le progrès de son ouvrage, s'étant contenté des figures et des mouvements de la matière; et c'est justement le cas de nos philosophes trop matériels. Mais, dit-on, en physique, on ne demande point pourquoi les choses sont. Je réponds qu'on y demande l'un et l'autre. Souvent, par la fin, on peut mieux juger des moyens. Outre que, pour expliquer une machine, on ne saurait mieux faire que de proposer son but et de montrer comment toutes ses pièces y servent, cela peut même être utile à trouver l'origine de l'intention. Je voudrais qu'on se servît de cette méthode encore dans la médecine. Le corps de l'animal est une machine en même temps hydraulique, pneumatique et pyrobolique, dont le but est d'entretenir un certain mouvement et, en montrant ce qui sert à ce but et ce qui nuit, on ferait connaître tant la physiologie que la thérapeutique. Ainsi on voit que les causes finales servent en physique, non seulement

pour admirer la sagesse de Dieu, ce qui est le principal, mais encore pour connaître les choses et pour les manier. » (Erd., p. 143.)

Et Leibniz résume sa pensée dans une lettre à Rémond de Montmort : « J'ai trouvé que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. Les formalistes, comme les platoniciens et les aristotéliques, ont raison de chercher la source des choses dans les causes finales et formelles. Mais ils ont tort de négliger les efficientes et les matérielles, et d'en inférer... qu'il y a des phénomènes qui ne peuvent être expliqués mécaniquement. Mais de l'autre côté les matérialistes, ou ceux qui s'attachent uniquement à la philosophie mécanique, ont tort de rejeter les considérations métaphysiques et de vouloir tout expliquer par ce qui dépend de l'imagination (1). Je me flatte d'avoir pénétré l'harmonie des différents règnes et d'avoir vu que les deux partis ont raison, pourvu qu'ils ne se choquent point ; que tout se fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps dans les phénomènes de la nature, mais que la source de la mécanique est dans la métaphysique. Il n'était pas aisé de découvrir ce mystère, parce qu'il y a peu de gens qui se donnent la peine de joindre ces deux sortes d'études. M. Descartes l'avait fait, mais pas assez ;..... et l'on peut dire que sa philosophie est à l'antichambre de la vérité. » (Erdm., p. 702.)

On voit combien Leibniz, dans sa théorie de la causalité ou de la communication des substances, est préoccupé de concilier les exigences de la pensée scientifique avec celles de la raison métaphysique.

Il est aisé de dégager maintenant sa véritable pensée sur l'action réciproque du corps et de l'âme, que la comparaison des deux horloges ne traduisait que très imparfaitement. Ni

(1) C'est-à-dire par la matière, qui n'est qu'un phénomène bien fondé, qu'une apparence, comme nous l'avons déjà vu.

le corps ni l'âme, au sens cartésien, qui est aussi le sens vulgaire des deux mots, ne sont pour Leibniz des substances, mais des groupes de perceptions, dont la monade est le commun principe, la source unique, la véritable cause. Il ne faut donc chercher entre eux que les relations que nous savons exister entre les perceptions ; et nous donnerons le nom de causes aux perceptions qui nous serviront à entendre, et surtout à produire les autres. En ce sens, nous aurons le droit de dire qu'un mouvement du corps est cause d'une pensée de l'âme, qu'une détermination de l'âme est cause d'un mouvement du corps. « Enfin, pour conclure ce point de la spontanéité, il faut dire que, prenant les choses à la rigueur, l'âme (1) a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions ; et que le même est vrai dans toutes les substances simples répandues par toute la nature..... Cependant, dans le sens populaire, en parlant suivant les apparences, nous devons dire que l'âme dépend en quelque manière du corps et des impressions des sens : à peu près comme nous parlons avec Ptolémée et Tycho dans l'usage ordinaire, et pensons avec Copernic, quand il s'agit du lever ou du coucher du soleil. » (*Théodicée*, § 65.)

Non seulement la doctrine de Leibniz admet que nous parlions de l'action du corps sur l'âme, mais autorise toutes les tentatives du mécanisme scientifique pour ramener l'explication des phénomènes psychologiques aux phénomènes physiologiques : il suffit que les seconds nous aident à nous rendre compte des premiers, et surtout à les soumettre à notre action. C'est ainsi que les plus hardies entreprises de la science moderne connue sous le nom de psycho-physique trouvent leur meilleure justification dans la philosophie com-

(1) Il faut bien remarquer que l'âme est ici entendue comme monade, et non comme le moi conscient et l'ensemble de ses représentations conscientes au sens cartésien.

préhensive de Leibniz; et que la monadologie fait tourner au triomphe de l'idéalisme des tentatives dont s'alarme trop aisément un spiritualisme timide, et dont se prévaut plus légèrement encore la philosophie superficielle du matérialisme.

NEUVIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

LE DÉTERMINISME ET LA LIBERTÉ DE LA VOLONTÉ

I. Le problème de la liberté chez les cartésiens. — II. Leibniz rejette la théorie de Descartes. — III. Il réfute la liberté d'indifférence. — IV. Il combat le fatalisme de Spinoza. — V. La volonté, forme supérieure de l'appétit; et la liberté, degré supérieur de la volonté. — VI. Le déterminisme du vouloir, et la tendance essentielle de la volonté vers le plus grand bien. — VII. Causes des erreurs de la volonté; moyens d'y remédier. — VIII. Le déterminisme de Leibniz respecte les trois caractères essentiels des actes libres. — IX. Le déterminisme matérialiste et spinoziste. — X. La liberté s'accorde avec la prescience et la toute-puissance de Dieu. — XI. Le songe de Théodore. — XII. La vraie notion de la liberté manque à Leibniz.

I. — Le problème de la liberté chez les cartésiens.

Une des causes qui rendent si obscure la communication des substances, c'est la difficulté de concilier la liberté de l'esprit et le déterminisme mécanique de la matière. Descartes affirmait résolument la liberté morale et la nécessité physique, sans se préoccuper d'en démontrer l'accord. La plupart de ses disciples n'avaient pas toujours su échapper à la tentation de simplifier le problème, en sacrifiant l'un des deux termes qu'il s'agissait d'unir. Les purs métaphysiciens, comme Malebranche et Spinoza, aboutissaient, par des voies diverses, à confisquer l'initiative des créatures et par suite le libre arbitre de l'homme, au profit de l'action universelle de l'Etre suprême. Les esprits plus pratiques, comme les théologiens, comme Bossuet, Fénelon et Arnaud, croyaient satisfaire à la fois aux exigences de la science et du sens

commun, en admettant que la liberté humaine peut intervenir dans le jeu du mécanisme physique sans en troubler les lois essentielles, en se bornant à modifier la direction, non la quantité du mouvement.

Leibniz démêle sans peine le vice de ces solutions diverses, qui compromettent tour à tour le déterminisme et la liberté.

II. — Leibniz rejette la théorie de Descartes.

Il rejette la démonstration que Descartes apporte de la liberté, en la fondant sur le témoignage du sens intime. « ... La raison que M. Descartes a alléguée, pour prouver l'indépendance de nos actions libres par un prétendu sentiment vif interne, n'a point de force. Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous ne nous apercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenait plaisir de se tourner vers le nord; car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'apercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique. » (*Théodicée*, § 50.)

Du reste Descartes, en parlant de la liberté comme en beaucoup d'autres questions, ne s'est pas assez attaché à définir les idées et les termes. « Il méprisait la définition des termes connus, que tout le monde à son avis entend, et qu'on définit ordinairement *per œque obscurum*. » (Erdm, p. 723, *Lettre à Bourguet*.)

Les vices de sa théorie sur la liberté, comme les erreurs de ses disciples, viennent en partie de cette négligence.

En faisant du jugement un acte volontaire, il est conduit à subordonner l'entendement à la volonté, et à placer dans l'indépendance absolue de tout motif la perfection de la volonté divine et par suite l'idéal de la volonté humaine. Leibniz ne se lasse pas de combattre cette doctrine, qui lui paraît renou-

veler une des plus graves erreurs de la scolastique. Les chapitres les plus considérables des *Nouveaux essais* et de la *Théodicée* sont consacrés à cette polémique.

III. — La liberté d'indifférence combattue.

Les partisans de la liberté d'indifférence soutiennent que la volonté n'est pleinement libre qu'autant qu'elle se détermine sans raison aucune. Mais, réplique Leibniz, une telle volonté est aussi contraire à la raison et à l'expérience qu'elle serait funeste à la pratique.

La lettre à M. Coste *de la nécessité et de la contingence* ne laisse aucune équivoque sur la pensée de Leibniz. « Je vois qu'il y a des gens qui s'imaginent qu'on se détermine quelquefois pour le parti le moins chargé, qne Dieu choisit quelquefois le moindre bien tout considéré, et que l'homme choisit quelquefois sans sujet et contre toutes ses raisons, dispositions et passions; enfin qu'on choisit quelquefois sans qu'il y ait aucune raison qui détermine le choix. Mais c'est ce que je tiens pour faux et absurde, puisque c'est un des plus grands principes du bon sens, que rien n'arrive jamais sans cause ou raison déterminante. Ainsi lorsque Dieu choisit, c'est par la raison du meilleur; lorsque l'homme choisit, ce sera le parti qui l'aura frappé le plus. S'il choisit ce qu'il voit moins utile et moins agréable, d'ailleurs il lui sera devenu peut-être le plus agréable par caprice, par un esprit de contradiction, et par des raisons semblables d'un goût dépravé, qui ne laisseront pas d'être des raisons déterminantes, quand même ce ne seraient pas des raisons concluantes. Et on ne trouvera jamais aucun exemple contraire... C'est ce que M. Bayle, tout subtil qu'il a été, n'a pas assez considéré, lorsqu'il a cru qu'un cas semblable à celui de l'âne de Buridan fût possible, et que l'homme posé dans des circonstances d'un parfait équilibre pourrait néanmoins choisir.

Car il faut dire que le cas d'un parfait équilibre est chimérique : il n'arrive jamais, l'univers ne pouvant point être ni parti ni coupé en deux parties égales et semblables.... Quoique nous ne soyons pas toujours capables de nous apercevoir de toutes les petites impressions qui contribuent à nous déterminer, il y a toujours quelque chose qui nous détermine entre deux contradictoires, sans que le cas soit jamais parfaitement égal de part et d'autre. »

Et Leibniz n'hésite pas à emprunter le langage de Bayle, pour faire ressortir l'état d'infériorité et le danger que constituerait pour la créature cette liberté d'indifférence, dont on veut faire l'idéal de la volonté. « Déjà ce ne peut pas être un défaut dans l'âme de l'homme que de n'avoir pas la liberté d'indifférence, quant au bien en général : ce serait plutôt un désordre, une imperfection extraordinaire, si l'on pouvait dire véritablement : peu m'importe d'être heureux ou malheureux; je n'ai pas plus de détermination à aimer le bien qu'à le haïr; je puis faire également l'un et l'autre... Si l'homme a une liberté indépendante de la raison et de la qualité des objets clairement connus, il sera le plus indisciplinable de tous les animaux, et l'on ne pourra jamais s'assurer de lui faire prendre le bon parti... Trouvez-vous, Monsieur, qu'une telle faculté soit le plus riche présent que Dieu ait pu faire à l'homme? » (*Théodicée*, § 312-313.)

IV. — Le fatalisme de Spinoza.

Quelque vivacité que Leibniz apporte dans sa réfutation de la théorie de Descartes et de celle des indifférentistes sur la liberté, nulle doctrine ne lui paraît aussi dangereuse que le fatalisme de Spinoza. « Les autres compromettent, en la voulant défendre, la notion de la liberté : Spinoza la bannit absolument de la philosophie. Cette philosophie détestable, comme Leibniz l'appelle (*Pessimæ notæ*, Erd. 156), a pré-

tendu démontrer qu'il n'y a qu'une seule substance dans le monde ; mais « ses démonstrations sont pitoyables et non intelligibles, Erd. p. 179. » — « Aussi paraît-il que l'erreur de cet auteur ne vient que de ce qu'il a poussé les suites de la doctrine qui ôte la force et l'action aux créatures, 189. » — « L'empire de Dieu n'est autre chose, chez Spinoza, que l'empire de la nécessité et d'une nécessité aveugle (comme chez Straton) par laquelle tout émane de la nature divine, sans qu'il y ait aucun choix en Dieu, et sans que le choix de l'homme l'exempte de la nécessité. » (*Théodicée*, § 372.)

Leibniz soutient que sa doctrine seule respecte la liberté de l'homme et la spontanéité de toutes les créatures, sans porter atteinte pour cela à la toute-puissance divine, « sans établir un empire dans l'empire de Dieu, comme le font trop souvent les hommes par leur manière habituelle d'entendre la liberté, ainsi que l'a justement remarqué Spinoza ».

Voyons donc quelle est la théorie de la liberté et préalablement celle de la volonté dans la philosophie de Leibniz.

V. — La volonté, degré supérieur de l'Appétit; la liberté, forme supérieure de la volonté.

La liberté et la volonté ne sont que les modifications supérieures d'une tendance commune à toutes les monades, et que Leibniz désigne sous le nom de l'appétit (*appetitus ad novas perceptiones tendens*). La monade tend à exprimer l'Univers, à développer cette perception confuse du tout, qu'elle porte éternellement en elle ; et la perfection de chaque substance se mesure à l'énergie de cet appétit, à la clarté de la perception qui en dérive. Les forces plastiques qui régissent les organismes, mais sans conscience de l'œuvre qu'elles accomplissent; l'instinct animal, qui a conscience de son effort, mais non de l'art qu'il déploie; le désir qui connaît son objet et calcule les moyens de l'at-

teindre; la volonté qui entre les désirs contraires fait son choix avec conscience, sinon avec raison; la liberté, qui se détermine en vue du meilleur à la lumière de la raison : ce sont là autant de manifestations de la spontanéité initiale et continue de la monade. Et c'est toujours le même appétit qui se manifeste sous ces noms différents et sous ces formes inégales, et qui doit avoir traversé les unes avant de s'élever aux autres.

Il est important d'avoir présents à l'esprit ces principes métaphysiques, qui régissent dans la monadologie l'explication de l'activité universelle, si l'on veut bien entendre cette forme particulière et supérieure, la liberté du vouloir, que la spontanéité essentielle des monades présente dans la monade humaine.

La volonté n'est pas un pouvoir originel, invariable, égal dans tous les hommes, comme le veut Descartes. Elle comporte infiniment de degrés, et elle est d'autant plus grande en nous que l'empire de la raison est plus étendu sur nos actions.

On doit la considérer comme un idéal dont nous nous approchons plus ou moins, à mesure que notre perception devient plus distincte et que notre Appétit est plus éclairé.

Leibniz analyse curieusement dans les *Nouveaux Essais* les conditions psychologiques d'où dépend le perfectionnement du vouloir; la part qu'il faut faire aux dispositions physiques et morales, et surtout à l'habitude et à la science dans le développement d'une volonté morale, c'est-à-dire conforme à la raison.

VI. — Le déterminisme du vouloir; la tendance essentielle de la volonté vers le plus grand bien.

Qu'est-ce que vouloir, selon Leibniz? « Pour parler plus rondement et pour aller peut-être un peu plus avant, je

dirai que la volition est l'effort ou la tendance (*conatus*) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, en sorte que cette tendance résulte immédiatement de l'apperception qu'on en a; et le corollaire de cette définition est cet axiome célèbre : que du vouloir et du pouvoir, joints ensemble, suit l'action, puisque de toute tendance suit l'action lorsqu'elle n'est point empêchée. Il y a encore des efforts qui résultent des perceptions insensibles dont on ne s'aperçoit pas, que j'aime mieux appeler appétitions que volitions (quoi qu'il y ait aussi des appétitions apperceptibles), car on n'appelle actions volontaires que celles dont on peut s'apercevoir, et sur lesquelles notre réflexion peut tomber, lorsqu'elles suivent la considération du bien ou du mal. » (*Nouveaux Essais*, l. II, ch. XXI.)

Le choix réfléchi de la volonté « suit la plus grande inclination, sous laquelle je comprends tant passions que raisons vraies ou apparentes (1). » (*Théodicée*, 1re partie.)

L'inclination vers le plus grand bien, comme disent tous les cartésiens, Spinoza comme Malebranche, est l'essence même de la volonté.

Et le plus grand bien, c'est tout à la fois la plus grande somme de perfections et la plus grande somme de plaisirs, ou, en deux seuls mots, la perfection et le bonheur. Leibniz se croit en droit d'identifier les deux termes : car, «le plaisir est un sentiment de perfection », c'est-à-dire la perfection sentie, confusément perçue; et « la douleur est un sentiment d'imperfection. » (*Nouveaux Essais*, l. II, ch. XXI.)

Si la sensibilité suffit à la perception confuse du plaisir et de la perfection relative qu'il enveloppe, la raison seule peut nous élever à la perception distincte du bonheur et de la perfection absolue. Et la volonté raisonnable obéit toujours à cette vue supérieure de l'intelligence : « Ce qui fait

(1) C'est-à-dire tant les mobiles confus de la sensibilité, que les motifs raisonnables ou qui paraissent l'être.

voir que c'est la raison ou volonté qui nous mène vers le bonheur; mais que le sentiment ou l'appétit ne nous portent que vers le plaisir. » (*Ibidem.*)

VII. — Causes des erreurs de la volonté, et moyens d'y remédier.

La volonté ne prend un bien inférieur pour le plus grand bien qu'elle poursuit, en vertu de l'inclination essentielle qui la constitue, que parce que la sensibilité obscurcit l'entendement; que parce que les perceptions confuses l'emportent sur les perceptions distinctes.

« L'étroite capacité de notre esprit est la cause des faux jugements que nous faisons en comparant les biens et les maux. » L'empire du plaisir présent, la vivacité des souvenirs, les prestiges de l'imagination, la force des habitudes, tout ce que l'on nomme, d'un mot consacré, la prédominance des sens sur la raison, rendent très difficile l'exacte balance des raisons qui sollicitent la volonté en sens contraire.

« En effet, il faut bien des choses pour s'y prendre comme il faut, lorsqu'il s'agit de la balance des raisons; et c'est à peu près comme dans les livres de compte des marchands. Car il n'y faut négliger aucune somme; il faut bien estimer chaque somme à part; il faut les bien arranger; et il faut en faire une collection exacte..... Il nous faudrait encore l'art de s'aviser et celui d'estimer les probabilités, et de plus la connaissance de la valeur des biens et des maux, pour bien employer l'art des conséquences; et il nous faudrait encore de l'attention et de la patience après tout cela, pour pousser jusqu'à la conclusion. Enfin, il faut une ferme et constante résolution pour exécuter ce qui a été conclu ; et des adresses, des méthodes, des lois particulières et des habitudes toutes formées pour la maintenir dans la suite, lorsque les considérations qui l'ont fait prendre ne sont plus présentes à l'esprit. Il est vrai que, grâce à Dieu, dans ce qui importe le plus et

qui regarde *summam rerum*, le bonheur et la misère, on n'a pas besoin de tant de connaissances, d'aides et d'adresse qu'il en faudrait pour bien juger dans un conseil d'État ou de guerre, dans un tribunal de justice, dans une consultation de médecine, dans quelque controverse de théologie ou d'histoire, ou dans quelque point de mathématique et de mécanique : mais, en récompense, il faut plus de fermeté et d'habitude dans ce qui regarde ce grand point de la félicité et de la vertu, pour prendre toujours de bonnes résolutions et pour les suivre. » (*Ibidem.*)

Un des défauts qui contribuent le plus à obscurcir notre perception des vrais biens est celui que Leibniz avec les logiciens désigne spirituellement sous le nom de psittacisme. « On raisonne souvent en paroles (comme un perroquet, ψίτταχος) sans avoir presque l'objet même dans l'esprit. Or cette connaissance ne saurait toucher : il faut quelque chose de vif pour qu'on soit ému. Cependant c'est ainsi que les hommes le plus souvent pensent à Dieu, à la vertu, à la félicité : ils parlent et raisonnent sans idées expresses. Ce n'est pas qu'ils n'en puissent avoir, puisqu'elles sont dans leur esprit. Mais ils ne se donnent point la peine de pousser l'analyse. Quelquefois ils ont des idées d'un bien ou d'un mal absent, mais très faibles. Ce n'est pas merveille si elles ne touchent guère. Ainsi, si nous préférons le pire, c'est que nous sentons le bien qu'il renferme, sans sentir ni le mal qu'il y a, ni le bien qui est dans la part contraire. »

Écarter tous ces influences qui obscurcissent la notion et égarent la volonté du bien, c'est l'objet de l'art le plus précieux de tous, l'art du bonheur.

Nous y apprendrons tout d'abord qu'on ne peut combattre les désirs qu'en les opposant habilement les uns aux autres, qu'en développant par l'exercice ceux que la raison approuve, et surtout en fortifiant en soi l'habitude de la réflexion.

« Il est bon de s'accoutumer à se recueillir de temps en temps et à s'élever au-dessus du tumulte présent des impres.

sions..... Or, étant une fois en état d'arrêter l'effet de nos désirs et de nos passions, c'est-à-dire de suspendre l'action, nous pouvons trouver des moyens de les combattre, soit par des désirs ou des inclinations contraires, soit par diversion, c'est-à-dire par des occupations d'une autre nature. C'est par ces méthodes et par ces artifices que nous devenons comme maîtres de nous-mêmes, et que nous pourrons nous faire penser et faire avec le temps ce que nous voudrions vouloir et ce que la raison ordonne. Cependant c'est toujours par des voies déterminées et jamais sans sujet ou par le principe imaginaire d'une indifférence parfaite ou d'équilibre, dans laquelle quelques-uns voudraient bien faire consister l'essence de la volonté, comme si on pouvait se déterminer sans sujet et même contre tout sujet, et aller directement contre toute la prévalence des impressions et des penchants. » (*Ibidem.*)

On pourrait même, par l'habitude et par une éducation appropriée, rendre plus décisive sur l'esprit des hommes l'impression des raisons abstraites qui plaident en faveur de la vertu que ne le sont les sollicitations pourtant si vives des sens ou de la chair. « Il est très assuré qu'on pourrait accoutumer les jeunes gens à faire leur plus grand plaisir de l'exercice de la vertu. Et même les hommes faits pourraient se faire des lois et une habitude de les suivre, qui les y porterait aussi fortement et avec autant d'inquiétude, s'ils en étaient détournés, qu'un ivrogne en pourrait sentir lorsqu'il est empêché d'aller au cabaret. Quand je considère combien peut l'ambition et l'avarice dans tous ceux qui se mettent une fois dans ce train de vie, presque destitué d'attraits sensibles et présents, je ne désespère de rien, et je tiens que la vertu ferait infiniment plus d'effet, accompagnée comme elle est de tant de solides biens, si quelque heureuse révolution du genre humain la mettait un jour en vogue et comme à la mode. (*Ibidem*). »

Et c'est alors seulement que l'homme serait véritable libre :

car « être le plus libre, c'est être le plus déterminé au bien. » (*Ibidem.*)

De cette rapide analyse il ressort clairement que, pour Leibniz, la formation et le développement de la volonté, depuis les formes obscures par où elle confine à la sensibilité animale jusqu'aux manifestations les plus élevées de l'activité raisonnable, depuis la simple appétition jusqu'à la liberté, sont régis par le déterminisme des causes finales. Pour n'obéir point à une nécessité mathématique, la nécessité morale qui préside aux inclinations et dont le grand principe de la tendance vers le plus grand bien ou le bonheur est la loi fondamentale, n'en fait pas moins de l'homme un *automate spirituel.* » (*Théodicée*, § 52.)

VIII. — Le déterminisme de la volonté respecte les trois caractères essentiels des actes libres.

Leibniz maintient que le déterminisme respecte la liberté. « La liberté, telle qu'on la demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'*intelligence,* qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération ; dans la *spontanéité* avec laquelle nous nous déterminons ; et dans la *contingence,* c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté ; et le reste en est comme le corps et la base (1). La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter ; et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots. Il est bon cependant de faire

(1) Leibniz veut dire que la spontanéité se rencontrant dans les actes de toutes les monades, ainsi que la contingence, au sens où il la définit, l'intelligence ou la connaissance distincte est le caractère propre de l'activité humaine et suppose les deux autres

voir que l'imperfection qui se trouve dans nos connaissancse et dans notre spontanéité, et la détermination infaillible qui est enveloppée dans notre contingence, ne détruisent point la liberté ni la contingence. » (*Essais de Théodicée*, § 288.)

IX. — Le déterminisme matérialiste et le déterminisme spinoziste.

La doctrine de Leibniz n'a rien de commun soit avec le déterminisme mécanique du matérialisme soit avec le déterminisme logique de Spinoza.

Le matérialisme soutient que toutes les déterminations de la volonté ont leur cause dans les impulsions extérieures du dehors; que le moral a sa raison dernière dans le physique, et les résolutions de l'esprit, dans les modifications de l'organisme cérébral. — Leibniz répond qu'aucune monade ne subit l'influence directe du dehors. Tout se passe dans la monade, comme s'il n'y avait qu'elle au monde et Dieu : c'est le principe même sur lequel repose le système de la communication des substances. Leibniz maintient d'ailleurs avec les cartésiens que le passage du mouvement matériel à la pensée est absolument incompréhensible.

Spinoza ne tombe pas assurément dans l'erreur des matérialistes, et ne prétend pas expliquer la pensée par l'étendue, ou le dedans par le dehors. Il y a chez lui corrélation nécessaire entre le mouvement et la pensée, mais non subordination de l'un à l'autre. Les deux modes sont indépendants comme les attributs distincts de la substance universelle qu'ils manifestent ; l'unité seule du principe d'où ils dérivent explique leur liaison. La raison d'un phénomène quelconque ne se trouve que dans le principe divin, qui préside à tous les mouvements de la vie universelle, au sein des esprits comme des corps. Le déterminisme de Spinoza est par là bien distinct de la nécessité matérialiste. Mais ce n'en est pas moins une nécessité aveugle, brute, mathématique,



qui, dans un système comme dans l'autre, gouverne le monde de la pensée et celui du mouvement. Les choses sont telles qu'elles sont, en vertu d'une nécessité analogue à celle qui relie les conséquences d'une proposition géométrique à la définition qui en a été donnée, les propriétés du cercle, par exemple, à la définition du cercle. Leibniz s'emporte à maintes reprises contre cette nécessité spinosiste.

Les actes de la volonté pourraient être tout autres. Il n'y a aucune absurdité à concevoir qu'un homme fasse le contraire de ce qu'il a fait. Les actes humains sont donc des *futurs contingents*, en ce sens que le contraire n'implique pas contradiction. Leibniz se plaît à insister sur ce caractère des futurs contingents (*Théodicée*, § 44 et 199). Ils sont déterminés sans doute par la nature éternelle de la monade, mais aussi par le choix de Dieu qui a appelé cette monade à l'existence, et par le plan général du drame universel, auquel elle est associée. Or ni le plan de la création, ni le choix divin qui appelle la monade à l'existence, ne dépendent d'une nécessité géométrique ou logique. Il n'y aurait pas eu d'absurdité à ce qu'ils fussent différents : le monde des créatures aurait seulement été moins beau, moins parfait. C'est donc une nécessité « morale », « heureuse », comme l'appelle encore Leibniz, la nécessité de réaliser le meilleur, et non pas seulement de réaliser l'intelligible, où d'échapper à la contradiction, qui régit l'univers des créatures, et par suite les actes des volontés humaines. Il n'y a par conséquent ni nécessité logique, ni nécessité métaphysique dans les déterminations de l'homme (Voir *Lettre à Coste* et la *Théodicée*.)

Les volitions humaines sont des futurs contingents, bien que déterminés. Et Leibniz, qui ne se lasse pas d'insister sur sa pensée, précise en ces termes la distinction que nous avons essayé de traduire.

« Si par la nécessité on entendait la détermination certaine de l'homme, qu'une parfaite connaissance de toutes les circonstances de ce qui se passe au dedans et au dehors de

l'homme pourrait faire prévoir à un esprit parfait, il est sûr que, les pensées étant aussi déterminées que les mouvements qu'elles représentent, tout acte libre serait nécessaire. Mais il faut distinguer le nécessaire du contingent quoique déterminé... Dieu choisit librement, quoiqu'il soit déterminé à choisir le mieux, etc. » (*Nouv. Essais*, l. II, ch. XXI, § 13.)

Il ne suffit pas qu'il n'y ait ni contrainte extérieure, ni nécessité interne, soit logique, soit métaphysique, pour qu'il y ait liberté. « Aristote a déjà bien remarqué que pour appeler les actions libres, nous demandons non seulement qu'elles soient spontanées, mais encore qu'elles soient délibérées... Si libre était ce qui agit sans empêchement, la balle, étant une fois en mouvement dans un horizon uni, serait un agent libre (*ut supra*). » « Il y a de la contingence dans mille actions de la nature; mais, lorsque le jugement n'est point dans celui qui agit, il n'y a point de liberté. » (*Théodicée*, § 34.)

X. — La liberté s'accorde avec la prescience et l'action toute-puissante de Dieu.

Après avoir distingué sa doctrine du matérialisme et du spinozisme, Leibniz, qui ne se lasse pas de retourner le problème sous toutes ses faces, essaye de montrer l'accord de la liberté avec la prescience et la toute-puissance de Dieu. La meilleure partie des *Essais de Théodicée* est consacrée à cette intéressante discussion. Leibniz s'y montre aussi familier qu'un théologien de profession avec les arguments en sens contraire, que plusieurs siècles de subtilités ont accumulés autour de ces questions.

L'objection tirée de la prescience se réfute assez aisément. « On convient que la prescience en elle-même ne rend point la vérité plus déterminée : elle est prévue parce qu'elle est déterminée, parce qu'elle est vraie : mais elle n'est pas vraie

parce qu'elle est prévue : et, en cela, la connaissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connaissance du passé ou du présent. » (*Théodicée*, § 38.)

Mais on ajoutera que la créature est tout entière dans la dépendance de l'action divine, et qu'on ne saurait voir ce que les créatures peuvent tirer de leur propre fonds, puisqu'elles doivent aux décrets divins et leurs actions et leurs passions, et la durée de leur être.

Leibniz répond aux partisans excessifs de l'action divine que les créatures ne reçoivent de Dieu que ce qu'il y a de perfection, de positif en elles ; elles tirent d'elles-mêmes leurs limites, leurs imperfections. « Lorsqu'on dit que la créature dépend de Dieu en tant qu'elle est et en tant qu'elle agit et même que la création est une conservation continuelle : c'est que Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières ; au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale, que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être, par les raisons idéales qui la bornent. Car Dieu ne pouvait pas lui donner tout, sans en faire un Dieu ; il fallait donc qu'il y eût aussi des différents degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte (*Théodicée* § 31). » Et plus loin, Leibniz ajoute : « Le décret de Dieu consiste uniquement dans la résolution qu'il prend, après avoir comparé tous les mondes possibles, de choisir celui qui est le meilleur et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissance de *Fiat*, avec tout ce que ce monde contient ; il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses, et qu'il les laisse telles qu'elles étaient dans l'état de pure possibilité, c'est-à-dire qu'il ne change rien ni dans leur essence ou nature, ni même dans leurs accidents (1), repré-

(1) Les actions qu'ils feront suivant la diversité des circonstances ; car

sentés déjà parfaitement dans l'idée de ce monde possible. Ainsi, ce qui est contingent ne le demeure pas moins sous les décrets de Dieu que sous la prévision. » (§ 52).

Et Leibniz, jaloux de montrer que sa doctrine ne sauvegarde pas moins la liberté humaine contre l'action toute puissante de Dieu que contre la contrainte extérieure du mécanisme physique, ou la nécessité interne du mécanisme logique, termine ses essais de Theodicée par une ingénieuse allégorie qu'il emprunte au dialogue de Laurent Valla sur le libre arbitre, « et cela, dit-il, pour m'expliquer sur la fin de mon discours de la manière la plus claire et la plus populaire qui me soit possible. »

XI. — Le songe de Théodore.

Valla suppose que Sextus Tarquin consulte l'oracle de Delphes, et en reçoit la prédiction de tous les maux que lui attirera son crime. Sextus s'indigne contre la destinée, et va visiter le temple de Jupiter, à Dodone, qui confirme l'arrêt rendu :

« Théodore, le grand sacrificateur qui avait assisté au dialogue du Dieu avec Sextus, adressa ces paroles à Jupiter : « Votre sagesse est absolue, ô grand maître des Dieux. Vous aviez convaincu cet homme de son tort ; il faut qu'il impute dès à présent son malheur à sa mauvaise volonté : il n'a pas le mot à dire. Mais vos fidèles adorateurs sont étonnés : ils souhaiteraient d'admirer votre bonté aussi bien que votre grandeur ; il dépendait de vous de lui donner une autre volonté. » « — *Jupiter :* Allez à ma fille Pallas, elle vous apprendra ce que je devais faire.

« Théodore fit le voyage d'Athènes ; on lui ordonna de

l'intelligence divine embrasse et les dispositions inhérentes à la nature des êtres et les circonstances où elles auront l'occasion de se manifester.



coucher dans le temple de la déesse. En songeant, il se trouva transporté dans un pays inconnu. Il y avait là un palais d'un brillant inconcevable et d'une grandeur immense. La déesse Pallas parut à la porte, environnée des rayons d'une majesté éblouissante . . . .

« Elle toucha le visage de Théodore d'un rameau d'olivier, qu'elle tenait dans la main. Le voilà devenu capable de soutenir le divin éclat de la fille de Jupiter, et de tout ce qu'elle lui devait montrer. Jupiter, qui vous aime, lui dit-elle, vous a recommandé à moi pour être instruit. Vous voyez ici le palais des Destinées, dont j'ai la garde. Il y a des représentations, non seulement de ce qui arrive, mais encore de tout ce qui est possible; et Jupiter en ayant fait la revue avant le commencement du monde existant, a dirigé les possibilités en mondes, et a fait le choix du meilleur de tous . . . .

« Ces mondes sont tous ici, c'est-à-dire en idées. Je vous en montrerai où se trouvera, non pas tout à fait le même Sextus que vous avez vu (cela ne se peut, il porte toujours avec lui ce qu'il sera), mais des Sextus approchants, qui auront tout ce que vous connaissez déjà du véritable Sextus, mais non pas tout ce qui est déjà dans lui, sans qu'on s'en aperçoive, ni par conséquent tout ce qui lui arrivera encore. Vous trouverez dans un monde, un Sextus fort heureux et élevé, dans un autre un Sextus content d'un état médiocre, des Sextus de toute espèce, et d'une infinité de façons . . . . . .

« Là-dessus la déesse mena Théodore dans un des appartements; quand il y fut, ce n'était plus un appartement, c'était un monde. . . . .

« Les appartements allaient en pyramide; ils devenaient toujours plus beaux, à mesure qu'on montait vers la pointe, et ils représentaient de plus beaux mondes. On vint enfin dans le suprême qui terminait la pyramide, et qui était le plus beau de tous; car la pyramide avait un commencement, mais on n'en voyait point la fin; elle avait une pointe, mais point de base; elle allait croissant à l'infini. C'est

(comme la déesse l'expliqua) parce qu'entre une infinité de mondes possibles, il y a le meilleur de tous, autrement Dieu ne se serait point déterminé à en créer aucun; mais il n'y en a aucun qui n'en ait encore de moins parfaits au-dessous de lui; c'est pourquoi la pyramide descend à l'infini. Théodore entra dans cet appartement suprême, se trouva ravi en extase; il lui fallut le secours de la déesse; une goutte d'une liqueur divine mise sur la langue le remit. Il ne se sentait pas de joie. Nous sommes dans le vrai monde actuel (dit la déesse), et vous y êtes à la source du bonheur. Voilà ce que Jupiter vous y prépare, si vous continuez de le servir fidèlement. Voici Sextus tel qu'il est, et tel qu'il sera actuellement. Il sort du temple tout en colère, il méprise le conseil des dieux. Vous le voyez allant à Rome, mettant tout en désordre, violant la femme de son ami. Le voilà chassé avec son père, battu, malheureux. Si Jupiter avait pris ici un Sextus heureux à Corinthe, ou roi en Thrace, ce ne serait plus ce monde. Et cependant il ne pouvait manquer de choisir ce monde, qui surpasse en perfection tous les autres, qui fait la pointe de la pyramide; autrement Jupiter aurait renoncé à sa sagesse, il m'aurait bannie, moi qui suis sa fille. Vous voyez que mon père n'a point fait un Sextus méchant; il l'était de toute éternité, il l'était toujours librement; il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris; il l'a fait passer de la région des possibles à celle des êtres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses; il en naîtra un grand empire, qui donnera de grands exemples. Mais cela n'est rien au prix du total de ce monde, dont vous admirez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les dieux vous auront rendu capable de la connaître.

« Dans ce moment Théodore s'éveille; il rend grâces à la déesse; il rend justice à Jupiter. »

Ainsi en créant, Dieu ne fait qu'appeler à la vie des volontés qui préexistent déjà de toute éternité dans le monde des

possibles, avec leurs aptitudes inégales pour le bien et le mal, avec leur caractère spécial. Il fournit à cette disposition primordiale qu'il ne leur a pas communiquée la matière de ses manifestations, un champ d'activité déterminé. Pour reprendre une comparaison déjà employée, il donne à chacun des acteurs éternels un rôle approprié à son génie propre dans le grand drame de la vie universelle. Et chaque acteur joue d'autant mieux son rôle qu'il ne croit obéir qu'à son naturel.

Mais à la différence des acteurs éphémères de nos drames humains, les acteurs du drame divin ne peuvent pas plus changer leur rôle que leur naturel. Et Sextus cesserait d'être lui-même, s'il cessait de se montrer violent, ambitieux; et le drame de la vie universelle ne serait plus le même avec un autre Sextus. L'unité de la monade ou son individualité, de même que la perfection du drame divin, ne permettent pas que les acteurs et les rôles puissent être intervertis ou modifiés.

Nous verrons plus loin ce qu'est cette existence idéale des volontés dans le monde éternel des possibles. Nous n'avons ici qu'à nous demander si la notion de la volonté libre, qui se dégage de la subtile théorie de Leibniz, suffit aux exigences de la conscience humaine.

La volonté est libre, parce que tous les actes de l'individu ne sont que les manifestations spontanées de son caractère originel, du caractère qu'il avait de toute éternité dans le monde des possibles où il attendait que la volonté divine l'appelât à l'existence.

XII. — La vraie notion de la liberté manque à Leibniz.

La volonté, comme Kant dira plus tard, est libre dans le monde intelligible, dans le monde des Noumènes : dans le monde des phénomènes, tous ses actes sont prédéterminés par son caractère invariable et par la diversité des circons-

tances où ce caractère se développe. Ce qui change de la volonté, ce sont les manifestations extérieures de son activité; ce qui ne change pas, c'est ce qui la constitue essentiellement, ce qui fait son individualité, son caractère intime, sa substance, dont l'immuable et féconde unité ne s'altère ni ne s'épuise dans l'incessante mobilité des accidents de la vie sensible.

Cette conception que nous retrouverons plus tard chez Schopenhauer, et qui fait de la liberté la racine même de la monade, et cela aussi bien pour la monade humaine que pour toutes les autres, est-elle aussi favorable à la notion de la liberté qu'à celle de l'individualité? Si la seconde demande, nous l'accordons sans peine, l'unité invariable du principe substantiel, la première n'exige-t-elle pas, tout au contraire, la possibilité d'un changement, d'un renouvellement de l'individu, d'une renaissance, comme Kant l'expose avec tant de profondeur dans la *Religion dans les limites de la Raison pure*. Avec la théorie de Leibniz, il n'y a plus d'espoir de renaissance, de délivrance, de salut. Les volontés sont, pour l'éternité et définitivement, bonnes ou mauvaises, selon l'énergie inégale qui distingue dans le monde des possibles la tendance appétitive des unes et des autres, c'est-à-dire selon leur capacité originelle et immuable du bien et du mal. Les monades ne peuvent pas plus changer le principe de leurs résolutions, ou leur caractère individuel, qu'elles ne peuvent changer leur caractère spécifique. Il n'est pas plus possible à Sextus de cesser d'être violent, débauché, tyrannique, que de cesser d'être homme.

La vraie notion de la liberté ne se rencontre donc pas dans la philosophie de Leibniz.

Nulle doctrine néanmoins ne s'est montrée plus préoccupée de défendre contre le fatalisme, soit des matérialistes, soit des spinozistes, le sens profond et la vérité de la spontanéité individuelle au sein de l'universel mécanisme et en regard de la toute-puissance créatrice.

DIXIÈME ÉCLAIRCISSEMENT.

DIEU ET LE MONDE DES POSSIBLES.

I. Critique des arguments cartésiens en faveur de l'existence de Dieu. — II. La preuve tirée de l'ordre et de la beauté du monde. — III. Le système de l'harmonie préétablie fournit une nouvelle et décisive démonstration. — IV. Dieu prouvé par les vérités éternelles. — V. Méthode pour s'élever aux attributs de Dieu. — VI. La création. — VII. Le monde des possibles et le choix divin. — VIII. Objections d'Arnaud contre la théories des possibles ; réponse. — IX. Objections de Bayle. — X. Sens et but de la théorie des possibles. — XI. Elle écarte de la volonté divine la responsabilité du mal. — XII. Dieu a créé le monde par bonté. — XIII. La Providence. — XIV. La création continue.

La Théodicée de Leibniz.

Les diverses théories que nous avons étudiées jusqu'ici nous conduisent par des voies différentes au problème de l'existence et de l'action de Dieu.

La théodicée de Leibniz n'est pas, nous l'avons déjà dit, quelques contradictions qu'on y puisse relever, à quelques critiques qu'elle donne lieu, une pièce accessoire dans l'œuvre du philosophe, encore moins une addition complaisante, et comme une concession aux sentiments des contemporains. Si le désir de pacifier les querelles théologiques lui fait prêter la main à des accommodements factices, et le décide à recourir à des interprétations suspectes des dogmes confessionnels, les principes de sa métaphysique religieuse n'en gardent pas moins toute leur valeur propre : ils méritent d'être étudiés avec le même soin scrupuleux que le reste de la doctrine.

Leibniz se complaît, suivant la disposition éclectique de son génie, à reprendre et à environner de clartés nouvelles les arguments traditionnels de la théologie naturelle.

I. — Les arguments cartésiens.

L'argument que Descartes avait particulièrement mis en honneur, l'argument ontologique, qui de la seule idée du parfait conclut à son existence, occupe à diverses reprises l'attention de Leibniz. Il en fait le plus grand cas, mais ne l'accepte que sous la réserve énoncée dans la lettre au père Lami. « Je tiens le milieu entre ceux qui prennent ce raisonnement pour un sophisme et entre l'opinion du père Lami,... qui le prend pour une démonstration achevée... On suppose tacitement que Dieu ou bien l'Être parfait est possible. Si ce point était encore démontré comme il faut, on pourrait dire que l'existence de Dieu serait démontrée géométriquement *a priori.* » Il suffirait de mettre l'être nécessaire au lieu de l'être parfait, « pour n'être point arrêté par ceux qui s'aviseraient de nier que toutes les perfections soient compatibles, et par conséquent que l'idée en question soit possible. » Or l'être nécessaire n'est autre que l'être de soi, c'est-à-dire l'être qui existe par son essence ou par sa possibilité. A ceux qui seraient tentés de nier l'être de soi ainsi entendu, il n'y aurait plus qu'à répondre que, « si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi puisqu'ils ne » sont enfin que par l'être de soi... Si l'être nécessaire n'est » point, il n'y a point d'être possible. »

Leibniz ajoute : « J'ai travaillé aussi ailleurs à prouver que l'être parfait est possible. »

Mais nous ne trouvons nulle part le développement de cette preuve qu'on aimerait à tenir de la main de Leibniz, surtout quand on songe aux objections qu'elle devait susciter plus tard.

Leibniz n'est pas aussi content du second argument de Descartes.

« L'autre argument de M. Descartes, qui entreprend de prouver l'existence de Dieu, parce que son idée est en notre âme et qu'il faut qu'elle soit venue de l'original, est encore moins concluant. Car premièrement cet argument a ce défaut, commun avec le précédent, qu'il suppose qu'il y a en nous une telle idée, c'est-à-dire que Dieu est possible. Car ce qu'allègue M. Descartes, qu'en parlant de Dieu nous savons ce que nous disons et que par conséquent nous en avons l'idée, est un indice trompeur, puisqu'en parlant du mouvement perpétuel mécanique, par exemple, nous savons ce que nous disons, et cependant ce mouvement est une chose impossible, dont par conséquent on ne saurait avoir d'idée qu'en apparence. Et secondement ce même argument ne prouve pas assez que l'idée de Dieu, si nous l'avons, doit venir de l'original. » (*Nouv. Ess.*, livre IV, ch. X, § 7.)

II. — Arguments tirés de l'ordre et de la beauté de l'univers.

Leibniz ne veut pas d'ailleurs que l'on réduise arbitrairement, comme l'a fait Descartes, le nombre des preuves de l'existence de Dieu. « Je crois d'ailleurs que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons et pourraient servir si on les perfectionnait. » (*Ibid.*) Il n'admet pas qu'on écarte l'antique argument qui s'appuie sur l'ordre de la nature; « et je ne suis nullement d'avis qu'on doive négliger celui qui se tire de l'ordre des choses. » (*Ibidem.*)

« Les êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et suprême, parce qu'autrement,... étant indépendants les uns des autres, ils ne pourraient jamais produire cet ordre, cette harmonie, cette beauté, qu'on remarque dans la nature. »

III. — Le système de l'harmonie préétablie fournit une nouvelle preuve.

« Mais cet argument, qui ne paraît être que d'une certitude morale, est poussé à une nécessité tout à fait métaphysique par la nouvelle espèce d'harmonie que j'ai introduite, qui est l'harmonie préétablie. Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant l'avoir d'aucune influence des autres êtres particuliers, ou plutôt devant tirer cette expression du propre fonds de sa nature, il faut nécessairement que chacune ait reçu cette nature (ou cette raison interne des expressions de ce qui est au-dehors) d'une cause universelle dont ces êtres dépendent tous, et qui fasse que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre ; ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinie et par un artifice grand par rapport surtout au consentement spontané de la machine avec les actions de l'âme raisonnable. » (376, *Nouv. Ess.*, l. IV, ch. X, § 2.)

Et Leibniz développe cette dernière pensée dans ses *considérations sur le principe de vie.* « Ce système a encore cet avantage de conserver dans toute sa rigueur et généralité ce grand principe de la physique que jamais un corps ne reçoit un changement dans son mouvement que par un autre corps en mouvement qui le pousse... Ce principe général, quoiqu'il donne l'exclusion aux premiers moteurs particuliers, en faisant refuser cette qualité aux âmes ou aux principes immatériels créés, nous mène d'autant plus sûrement et clairement au premier moteur universel, de qui viennent également la suite et l'accord des perceptions et des mouvements. Ce sont comme deux règnes, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, dont chacun suffit à part dans le détail pour rendre raison de tout, comme si l'autre n'existait pas. Mais

l'un ne suffit pas sans l'autre dans le général de leur origine : car ils émanent d'une source où la puissance qui fait les causes efficientes et la sagesse qui règle les finales se trouvent réunies. » (*Sur le principe de vie*, Erd., p. 430.)

IV. — La preuve par les vérités éternelles.

La vérité prouve l'existence de Dieu. La vérité en effet est l'accord de la pensée avec le possible, aussi bien pour les vérités de fait que pour les vérités de raison. Or la mesure des possibles ne se trouve que dans les idées de l'entendement divin : aussi bien des possibilités idéales ou *a priori*, que des possibilités *a posteriori* ou de celles que l'expérience nous montre réalisées. « On demandera où seraient ces idées, si aucun esprit n'existait et ce que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles... Et afin qu'on ne pense pas qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi ces vérités nécessaires, étant antérieures aux existences des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'existence d'une substance nécessaire. » (*Nouv. Ess.*, l. IV, ch. XI, § 14.)

V. — Méthode pour s'élever aux attributs de Dieu.

L'existence de Dieu ainsi démontrée, il reste à déterminer sa nature. Comme Descartes, Leibniz conclut de la créature au créateur *via eminentiæ*. « Cette substance simple primi-

tive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets : ainsi elle aura la puissance, la connaissance et la volonté parfaites. » (*Principes de nature et grâce*, § 9.)

« Il y a en Dieu la puissance qui est la source de Tout, puis la connaissance qui contient le détail des idées, enfin la volonté qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur. Et c'est ce qui répond à ce qui dans les monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits ; et dans les monades créées ou dans les entéléchies..., ce n'en sont que des limitations à mesure qu'il y a de la perfection. » (*Monadol*, § 48.)

« Et comme tout est lié, il n'y a pas lieu d'en admettre plus d'un. » (*Théodicée*, § 7.)

Ce Dieu n'est pas seulement « la cause efficiente, mais la fin du monde ». (Voir *De l'origine radicale des choses*.)

Insistons particulièrement sur les doctrines de la création et de la Providence.

VI. — La création.

Dieu est la monade infinie, qui a créé de toutes pièces le drame dont les monades finies sont les interprètes plus ou moins clairvoyants. Créer, ce n'est pas seulement concevoir le poème de la vie universelle, c'est associer à l'exécution du drame éternel la diversité sans nombre des monades.

Il y a une analogie profonde entre l'art humain et l'art du suprême artiste. Comme l'école de Schelling s'est efforcée de le démontrer, dans un sens tout leibnizien, le génie du poète est encore l'image la moins imparfaite de la pensée créatrice. Mais l'art humain ne fait jamais que travailler d'après les modèles que l'art divin lui présente ou les inspirations qu'il lui suggère. L'art divin seul est véritablement créateur. Les

exemplaires éternels de la forme parfaite, les archétypes de la beauté sont ses productions exclusives : la splendeur des œuvres de l'homme n'est qu'un rayon emprunté, n'est qu'un pâle reflet de ces éternelles clartés. Mais où s'accuse surtout l'abîme qui sépare l'œuvre divine des œuvres de l'art humain, c'est que Dieu enfante avec le drame les acteurs chargés de l'exécuter. La création divine n'est véritablement achevée qu'à ce second moment, s'il est permis de parler ainsi : elle passe alors de la sphère idéale dans celle de la réalité. De même les plus belles conceptions du génie sont stériles, tant qu'elles n'ont pas pris corps en dehors de l'imagination du poète.

VII. — Le monde des possibles et le choix divin.

Où l'artiste éternel puise-t-il les matériaux de cette double création, l'idée du poëme de la nature et les acteurs chargés de l'interpréter? Dans le monde des possibles, répond Leibniz.

Ce monde mystérieux comprend toutes les combinaisons possibles de la pensée créatrice et aussi toutes les existences possibles.

Dieu, entre ces combinaisons sans nombre, choisit celle qui contient le plus d'ordre et de beauté, et en construit son poëme éternel ; entre ces êtres possibles, il n'appelle à la vie, c'est-à-dire il n'associe à l'exécution du drame universel, que ceux que leurs dispositions originelles mettent en état d'y tenir efficacement un rôle.

Pour rendre sa pensée avec plus d'énergie, Leibniz personnifie, anime en quelque sorte ce monde des possibles, et nous les représente, dans des allégories ingénieuses à la manière de Platon, se disputant le droit à la vie, et en quelque sorte le choix divin, « Omne possibile exigit existere (1) ; »

et au début de l'important opuscule : *De rerum originatione radicali.* « Nous devons reconnaître que par cela même qu'il existe quelque chose plutôt que rien, il y a dans les choses possibles, c'est-à-dire dans la possibilité même ou dans l'essence, un certain besoin d'existence, et pour ainsi dire quelque prétention à l'existence, en un mot que l'essence tend par elle-même à l'existence. »

Et dans cette compétition des possibles, Dieu ne se décide pas seulement en mathématicien. La pensée divine concevait une infinité d'autres mondes moins parfaits que le monde actuel, qui tous auraient pu être appelés à l'existence, sans que les lois de la logique et des mathématiques, en d'autres termes, sans que le principe de contradiction, cette loi suprême de toute possibilité, fût violé. Mais la mathématique divine ne sépare jamais le point de vue de la qualité de celui de la quantité. Elle fait entrer dans ses combinaisons la plus grande somme de réalité possible ; mais la réalité se mesure pour elle à la somme de la perfection. (V. *Orig. radic. des choses.*) Si la pensée divine ne peut se satisfaire que par un poème parfait, l'exécution d'un drame si beau ne peut être confiée qu'à des acteurs de choix. Voilà pourquoi tous les possibles ne sont pas appelés à l'existence.

Leibniz ne se lasse pas d'insister sur ce point que la création n'épuise point le monde des possibles et n'est qu'un choix entre une infinité de possibilités, que le *fiat* divin a reléguées dans le néant. La création divine n'est un acte libre qu'à cette condition : « Si on voulait rejeter absolument les purs possibles, on détruirait la contingence : car si rien n'est possible que ce que Dieu a créé effectivement, ce que Dieu a créé serait nécessaire en cas que Dieu ait résolu de créer quelque chose. » (*Correspond. av. Arnaud*, p. 607.) On retomberait alors dans la conception spinoziste, qui fait dériver toutes choses du premier principe en vertu d'une « nécessité absolue, brute et aveugle », et comme géométrique (*Théodicée*, § 372).

Tous les possibles, ceux qui ont été appelés à l'existence comme ceux qui en demeurent éternellement exclus, ont leur principe en Dieu, et n'expriment, suivant le point de vue de Leibniz, que les conceptions de la pensée éternelle. « Je demeure d'accord qu'il n'y a point de réalité dans les purs possibles que celle qu'ils ont dans l'entendement divin. » (*Corr. Arn.*, 607.)

Le choix entre ces possibles est l'œuvre de la volonté qui se décide toujours en vue du meilleur, par une nécessité morale, heureuse, comme dit encore Leibniz, qu'il faut bien distinguer de la nécessité logique ou métaphysique, la seule que connaisse l'entendement divin.

« Ce monde qui existe étant contingent et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles, pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l'*entendement* qui en a les idées; et en déterminer une ne peut être autre chose que l'acte de la *volonté* qui choisit. Et c'est la *puissance* de cette substance qui en rend la volonté efficace. Et cette cause intelligente doit être infinie de toutes les manières, et absolument parfaite en sagesse, en puissance et en bonté, puisqu'elle va à tout ce qui est possible... Son entendement est la source des *essences*, et sa volonté est l'origine des existences. » (*Théodicée*, § 7.)

VIII. — Objections d'Arnaud contre la théorie des possibles.

Cette théorie des possibles, qui tient une si grande place dans la doctrine de Leibniz, ne pouvait manquer de soulever de vives objections.

La célèbre correspondance d'Arnaud et de Leibniz, à

laquelle nous avons déjà fait tant d'emprunts, contient sur ce sujet une très intéressante discussion. Le rapport des possibles avec l'entendement et la volonté de Dieu est aux yeux d'Arnaud enveloppé d'une impénétrable obscurité : « Pouvons-nous... concevoir que la science de Dieu étant son essence même entièrement nécessaire et immuable, il a néanmoins la science d'une infinité de choses qu'il aurait pu ne pas avoir, parce que ces choses auraient pu ne pas être? Il en est de même de sa volonté, qui est aussi son essence même, où il n'y a rien que de nécessaire, et néanmoins il veut et a voulu de toute éternité des choses qu'il aurait pu ne pas vouloir. Je trouve aussi beaucoup d'incertitude dans la manière dont nous nous représentons d'ordinaire que Dieu agit. Nous nous imaginons qu'avant de vouloir créer le monde, il a envisagé une infinité de choses possibles, dont il a choisi les unes et rebuté les autres... J'avoue de bonne foi que je n'ai aucune idée de ces substances purement possibles, c'est-à-dire que Dieu ne créera jamais. Et je suis fort porté à croire que ce sont des chimères que nous nous formons, et que tout ce que nous appelons substances possibles ne peut être autre chose que la toute-puissance de Dieu, qui, étant un pur acte, ne souffre point qu'il y ait en lui aucune possibilité; mais on en peut concevoir dans les natures qu'il a créées, parce que n'étant pas l'être même par essence, elles sont nécessairement composées de puissance et d'acte; ce qui fait que je les puis concevoir comme possibles... Mais je suis fort trompé s'il y a personne qui ose dire qu'il a l'idée d'une substance purement possible. Car pour moi je suis convaincu que, quoiqu'on parle tant de ces substances purement possibles, on n'en conçoit néanmoins jamais aucune que sous l'idée de quelqu'une de celles que Dieu a créées. Il me semble donc que l'on pourrait dire que hors les choses que Dieu a créées ou qu'il doit créer, il n'y a nulle possibilité passive, mais seulement une puissance active et infinie. » (Ed. Janet, p. 595.)

Leibniz est touché de la gravité de ces objections; il traite,

cette fois, les arguments de son pénétrant adversaire avec plus de ménagements qu'il n'avait fait au début de la correspondance : « Il est vrai qu'il ne faut pas s'enfoncer sans nécessité dans la recherche de la science et volonté divine, à cause des grandes difficultés qu'il y a ; néanmoins on peut expliquer ce que nous en avons tiré pour notre question, sans entrer dans ces difficultés dont M. Arnaud fait mention, comme est celle qu'il y a de comprendre comment la simplicité de Dieu est conciliable avec ce que nous sommes obligés d'y distinguer. Il est aussi fort difficile d'expliquer parfaitement comment Dieu a une science qu'il aurait pu ne pas avoir, qui est la science de la vision : car si les futurs contingents n'existaient point, Dieu n'en aurait point de vision... Cette difficulté se réduit peut-être à ce qu'il y a de difficile dans sa volonté; savoir comment Dieu est libre de vouloir. Ce qui nous passe sans doute... Pour ce qui est de la manière selon laquelle nous concevons que Dieu agit en choisissant le meilleur parmi plusieurs possibles, M. Arnaud a raison d'y trouver de l'obscurité... Il est vrai que M. Arnaud témoigne qu'il est fort porté à croire que ces substances purement possibles ne sont que des chimères. C'est de quoi je ne veux pas disputer... » Mais quelles que soient les difficultés du problème, la vérité des possibles est suffisamment démontrée par cette considération finale : « Si on voulait rejeter absolument les purs possibles, on détruirait la contingence : car, si rien n'est possible de ce que Dieu a créé effectivement, ce que Dieu a créé serait nécessaire en cas que Dieu eût résolu de créer quelque chose. » (*Ibid*, 606.) Le monde des possibles, pourrions-nous dire en parlant le langage d'une philosophie postérieure, est un postulat de la liberté divine.

IX. — Objections de Bayle.

Et pourtant Leibniz ne tardera pas à se voir contester l'efficacité de son hypothèse. « Nous avons établi, ce me semble, dit-il, qu'entre tous les plans possibles de l'univers, il y en a un meilleur que tous les autres, et que Dieu n'a point manqué de le choisir. Mais M. Bayle prétend en inférer qu'il n'est donc point libre... Dire qu'on ne peut pas faire une chose, seulement parce qu'on ne la veut pas, c'est abuser des termes. Le sage ne veut que le bon : est-ce donc une servitude, quand la volonté agit suivant la sagesse?... M. Bayle donne des noms odieux aux meilleures choses du monde; et renverse les notions, en appelant esclavage l'état de la plus grande et de la plus parfaite liberté. » (*Théodicée*, § 228.)

X. — Sens et but de la théorie des possibles.

Quoi qu'il en soit de la valeur de la conception leibnizienne et des conséquences que le philosophe en fait sortir, n'oublions pas que les expressions dont Leibniz se sert en maints passages pour déterminer les rapports de l'entendement et de la volonté divine avec le monde des possibles ne doivent être prises d'ordinaire qu'au sens allégorique. Appliquant à l'acte créateur le seul langage que l'infirmité humaine puisse entendre, il nous dit que « la sagesse de Dieu, non contente d'embrasser tous les possibles, les pénètre, les compare, les pèse, les uns contre les autres, pour en estimer les degrés de perfection ou d'imperfection, le fort et le faible, le bien et le mal...; et le résultat de toutes ces comparaisons et réflexions est le choix du meilleur d'entre tous ces systèmes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté ». Mais « toutes ces opérations de l'entendement divin, quoiqu'elles aient entre elles un ordre et une priorité de na-

ture, se font toujours ensemble, sans qu'il y ait entre elles aucune priorité de temps. » (*Théodicée*, § 225.)

Si par la doctrine des possibles, et la distinction de l'entendement et de la volonté en Dieu, Leibniz espère bien soustraire l'action créatrice à la nécessité métaphysique, au sens où la prend Spinoza, il ne se propose pas moins de répondre aux objections qui se fondent sur l'existence du mal pour nier la perfection divine. Spinoza n'avait pas à se préoccuper de cette difficulté, lui qui considère le mal comme une manifestation nécessaire de la substance éternelle au même titre que le bien. Sans s'attarder à réfuter le dualisme manichéen, qui croit devoir recourir à la lutte de deux principes primordiaux pour expliquer la présence du mal dans la création, et que Bayle a vainement tenté de justifier (*Théodicée*, § 136 à 160), Leibniz comprend qu'il doit expliquer comment Dieu peut être envisagé comme le principe métaphysique du mal.

XI. — La théorie des possibles écarte de la volonté divine la responsabilité du mal.

Les distinctions précédentes lui servent ici de nouveau. « On demande d'abord d'où vient le mal? *Si Deus est, unde malum? si non est, unde bonum?* Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu; mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouverons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature, autant que cette nature est renfermée dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une inperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement : d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir, et qu'elle peut se tromper et faire d'autres fautes? Platon a dit, dans le *Timée*, que le monde avait son origine

de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal : c'est la région des vérités éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien. » (§ 20, *Théodicée.*)

Et plus loin (§ 380) : « Comme la matière est elle-même un effet de Dieu, elle ne fournit qu'une comparaison et un exemple, et ne saurait être la source même du mal et de l'imperfection. Nous avons déjà montré que cette source se trouve dans les formes ou idées des possibles : car elle doit être éternelle, et la matière (1) ne l'est pas. Or Dieu ayant fait toute réalité positive qui n'est pas éternelle, il aurait fait la source du mal, si elle ne consistait pas dans la possibilité des choses ou des formes, seule chose que Dieu n'a point faite, parce qu'il n'est point auteur de son propre entendement. »

Dieu, en un mot, n'est responsable que des déterminations de sa volonté : et s'il ne veut pas tout ce qui est possible, il ne veut certainement pas non plus ce qui est impossible. Or son entendement lui montre que l'imperfection ou la limitation est inhérente à la condition de la créature. Entre les formes infiniment diverses de l'imperfection, sa volonté, qui veut essentiellement le bien, se voit forcée de se borner à choisir le meilleur ou encore d'admettre le mal comme condition d'un plus grand bien. Et c'est ce que Leibniz se plaît à traduire par des formules empruntées au

(1) La matière seconde, la matière des physiciens.

langage de la scolastique : « Dieu manquerait à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivait pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisissait pas ce qui est absolument le meilleur... D'où il faut conclure que Dieu veut tout le bien en soi *antécédemment*, qu'il veut le meilleur *conséquemment* comme une fin, qu'il veut l'indifférent et le mal physique quelquefois comme un moyen; mais qu'il ne veut que permettre le mal moral à titre du *sine qua non* ou de nécessité hypothétique (1) qui le lie avec le meilleur. » (*Théod.*, § 23.)

Malgré la présence du mal, qu'il ne dépendait point de Dieu de supprimer entièrement, le monde est donc digne de la perfection divine.

XII. — Dieu a créé le monde par bonté.

Quelle que soit la perfection relative du monde, il reste à rechercher quelle raison Dieu pouvait avoir de le créer? Nous avons dit plus haut que Dieu était libre d'appeler les possibles à l'existence ou de les laisser dans le néant. Nous venons de montrer que, cette résolution prise, il devait à sa perfection de choisir le meilleur entre les mondes possibles. Mais, quelle raison avait-il de se décider à créer? La réponse ne peut être douteuse. « Il est vrai que Dieu n'a besoin de rien; mais... sa bonté, et non pas son besoin, l'a porté à produire des créatures. Il y avait donc une raison antérieure à la résolution, et, comme je l'ai dit tant de fois, ce n'est ni par hasard ou sans sujet, ni aussi par nécessité, que Dieu a créé ce monde; mais c'est par inclination qu'il y est venu... ; et son but est de communiquer sa bonté. Il ne lui était donc pas absolument indifférent de créer ou de ne pas créer, et néanmoins la création est un acte libre. Il ne lui

(1) Comme condition d'un plus grand bien.

était pas non plus indifférent de créer un tel ou tel monde... Ainsi les qualités des objets comprises dans leurs idées ont fait la raison de son choix. Dieu a résolu de créer un monde; mais sa bonté l'a dû porter en même temps à le choisir tel qu'il y ait le plus d'ordre, de régularité, de vertu, de bonheur qui fût possible. Car je ne vois aucune apparence de dire que Dieu soit porté par sa bonté à rendre les hommes qu'il a résolu de créer aussi parfaits qu'il se peut dans ce système, et qu'il n'ait point la même bonne intention envers l'univers tout entier. » (§ 21 et 22, *Remarques sur le livre de M. King.*)

XIII. — La Providence.

La bonté divine, en tant qu'elle veille avec une sollicitude toute spéciale sur la destinée des êtres raisonnables, porte le nom de Providence.

« Les lois de la nature sont faites et appliquées avec tant d'ordre et de sagesse, qu'elles servent à plus d'une fin, et que Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'architecte à l'égard des machines et ouvrages de la nature, tient lieu de roi et de père aux substances qui ont de l'intelligence, et dont l'âme est un esprit formé à son image. Et à l'égard des esprits, son royaume, dont ils sont les citoyens, est la plus parfaite monarchie qui se puisse inventer; où il n'y a point de péché qui ne s'attire quelque châtiment et point de bonne action sans quelque récompense; où tout tend enfin à la gloire du monarque et au bonheur des sujets, par le plus beau mélange de la justice et de la bonté qui se puisse souhaiter. » (*Sur le principe de vie* (1).)

(1) Cf. *Principes de la nature et de la grâce, et sur l'origine radicale des choses.*

XIV. — Sens de la création continue.

Dieu n'a pas créé le le monde une fois pour toutes, il le crée continuellement. Comment concilier cette création continuée, dont Leibniz emprunte le principe aux cartésiens, avec son principe essentiel de la spontanéité des créatures?

Leibniz combat la doctrine de la création continue au sens où la prennent la plupart des cartésiens. « Examinons maintenant avec un peu plus d'attention la doctrine de ceux qui enlèvent aux choses créées une action vraie et propre... Après que Cordemoi, de la Forge et d'autres cartésiens eurent proposé cette doctrine, Malebranche, avec son esprit supérieur, lui a prêté l'éclat de son style; mais personne, à mon avis, n'a apporté de preuves solides... Révoquera-t-on en doute que l'esprit pense et veut, qu'il y a en nous beaucoup de pensées et de volitions que nous tirons de nous-mêmes, et que nous sommes doués de spontanéité? Ce serait tout à la fois nier la liberté humaine, rejeter sur Dieu la cause du mal, et révolter le sentiment de notre expérience intime ou notre conscience, dont le témoignage atteste que c'est bien nous-mêmes qui éprouvons ces sentiments, que, sans aucune espèce de raison, nos adversaires voudraient rapporter à Dieu..

» Ainsi il s'en suivrait qu'aucune substance créée, qu'aucune âme ne resterait numériquement la même, que rien ne serait conservé par Dieu et que, par conséquent, toutes les choses ne seraient que certaines modifications flottantes et fugitives comme les ombres d'une seule substance divine permanente; et ce qui revient au même, que la nature elle-même, la substance de toutes les choses serait Dieu : doctrine pernicieuse, récemment introduite dans le monde ou renouvelée par un auteur subtil, mais profane (Spinoza). » *De la nature en elle-même, etc.*)

Bayle avait repris pour son compte cette conception cartésienne, et s'en servait pour nier l'activité propre des créatures et la liberté humaine. Leibniz ne se lasse pas de faire valoir contre elle les mêmes arguments. Il est amené à formuler ainsi sa propre pensée : « Ce qu'on peut dire d'assuré sur le présent sujet est que la créature dépend continuellement de l'opération divine, et qu'elle n'en dépend pas moins depuis qu'elle a commencé que dans le commencement. Cette dépendance porte qu'elle ne continuerait pas d'exister, si Dieu ne continuait pas d'agir ; enfin que cette action de Dieu est libre... Rien n'empêche que cette action conservative ne soit appelée production et même création, si l'on veut. » (*Théodicée*, § 385 et sqq.) Il est vrai qu'il n'y a point de production de substances simples nouvelles ; mais on aurait tort d'en inférer que Dieu n'est maintenant dans le monde, « que comme l'on conçoit que l'âme est dans le corps, en le gouvernant seulement par sa présence, sans un concours nécessaire pour lui faire continuer son existence. » (*Correspond. Clarke*, 774 Erd.)

En un mot la monade n'obéit dans tous ses développements qu'à la spontanéité de sa nature, qu'à une loi interne et immuable de changement (*legem seriei operationum suarum*). Mais cette loi tient de l'action divine son efficacité ; et la monade n'est impérissable que parce que Dieu la veut telle. Leibniz espère ainsi concilier la toute-puissance de Dieu et l'activité propre des créatures.

ONZIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

L'OPTIMISME

I. L'optimisme prouvé à priori. — II. L'optimisme défendu contre Bayle. — III. Le mal n'est qu'un défaut d'être, un moindre bien. — IV. Le mal condition du bien : le mal métaphysique. — V. Le mal physique. — VI. Le mal moral. — VII. La quantité de mal dans le monde. — VIII. La beauté de la création dans l'immensité de l'étendue et de la durée.

I. — L'optimisme prouvé à priori.

L'optimisme est la conclusion nécessaire des principes qui viennent d'être posés. Si le monde est l'œuvre d'une bonté et d'une sagesse parfaites et d'une puissance qui ne connaît d'autres limites que celles qui lui sont imposées par l'imperfection nécessaire et originelle des créatures, il est évident *a priori* qu'il doit avoir toute la perfection possible ; qu'on n'en saurait concevoir un plus parfait, qu'il ne présente d'autres imperfections, en un mot, que celles qui ne pouvaient pas ne pas s'y rencontrer. « Quelque adversaire, ne pouvant répondre à cet argument, répondra peut-être à la conclusion par un argument contraire, en disant que le monde aurait pu être sans le péché et sans les souffrances..... On pourrait s'imaginer des mondes possibles sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. Je ne saurais vous le faire voir en détail : car puis-je connaître et puis-je vous représenter des infinis et les comparer ensemble ? Mais vous le devez juger avec moi *ab effectu*, puisque Dieu a choisi ce monde, et qu'il est. » (*Théodicée*, § 10.)

II. — L'optimisme défendu contre le pessimisme de Bayle.

Mais il est une tâche mieux proportionnée aux forces de l'intelligence humaine. La raison permet, elle nous fait même un devoir, de montrer que ce que nous connaissons de la création est digne de la bonté, de la sagesse et de la puissance divines ; et que l'expérience, si elle ne suffit pas à démontrer, encourage à tout le moins les inductions de la foi métaphysique touchant la perfection de l'univers. Il importe de ne pas laisser sans réponse les objections que le spectacle du monde suggère trop aisément aux adversaires de la Providence, et que le prestige des sens rend si décisifs sur les esprits superficiels. Il ne faut laisser au pessimisme aucune des armes, qui les font paraître de loin si redoutables, et qui, vues de près, ne sauraient inquiéter que les champions mal affermis de la vérité philosophique. La *Théodicée* est en grande partie consacrée à cette noble tentative ; et sur ce problème comme sur celui de la liberté, Leibniz est aux prises avec la dialectique subtile et hardie, avec le scepticisme érudit et raffiné de Bayle. Il le suit pas à pas ; il n'affaiblit ni ne néglige aucun de ses arguments, et ne laisse aucun de ses coups sans riposte. Il ne se montre inférieur à son adversaire ni par la finesse ni par l'étendue du savoir, mais en même temps le domine de toute la hauteur de son inspiration métaphysique. Le débat est, à coup sûr, un des plus émouvants que présentent les annales des controverses philosophiques. Essayons de démêler le tissu un peu confus de cette inépuisable argumentation.

Il y a tout d'abord deux vérités essentielles, que Leibniz prend à cœur d'établir solidement : la première, c'est que le mal n'est pas une puissance contraire au bien ; la seconde qu'il est toujours la condition d'un plus grand bien.



III. — Le mal n'est qu'un défaut d'être.

Le mal n'est rien de réel, rien de positif : car le bien et le réel sont identiques. Leibniz adopte et commente sous toutes les formes le vieil axiome que la scholastique avait emprunté à Platon : *omne ens est unum, verum et bonum.*

Il suit de là que le mal n'a pas de réalité propre, de positif, qui permette de le considérer comme une substance opposée au bien. Le mal n'est qu'une privation, qu'une limitation de l'être, et, par suite, qu'un moindre degré du bien. Si le mal a quelque réalité, il la doit à la participation, à la présence du bien : comme la matière dans la doctrine de Platon.

Laissons de côté les formules abstraites, et éclairons par des exemples la pensée de notre auteur. On dit que l'égoïsme est un mal : mais cela n'est vrai qu'autant qu'on compare l'égoïsme à une disposition supérieure, à un état plus parfait de la volonté, au désintéressement. En soi l'égoïsme exprime l'attachement de l'individu à son être, la tendance à persévérer dans l'être, comme dit Spinoza : et cette tendance en elle-même est salutaire, et même nécessaire ; elle est un bien d'un seul mot. Sur elle repose la conservation et le développement de toutes les espèces inférieures à l'espèce humaine ; et la perfection de la vie humaine elle-même n'est possible que par l'action combinée de l'amour de soi et de l'amour du bien général. L'égoïsme n'est mauvais que parce que chez l'homme il empêche un développement supérieur de la volonté.

Il en faut dire autant de la douleur.

Si la douleur physique est une imperfection, c'est qu'elle accuse un désordre organique, un défaut de santé ou encore qu'elle trouble l'exercice des facultés de l'esprit : mais il vaut mieux souffrir que n'exister pas ; mais il est préférable de souffrir que d'avoir l'insensibilité de la pierre. Qu'on

n'aille pas cependant, avec un critique un peu trop intéressé à condamner Leibniz (1), conclure de là que, selon Leibniz, tout mal étant un moindre bien, il vaut mieux souffrir du mal de dents, par exemple, que ne ressentir aucun mal.

Mais citons Leibniz.

« Le mal est comme les ténèbres ; et non seulement l'ignorance, mais encore l'erreur et la malice, consistent formellement dans une certaine espèce de privation.

« ..... Lorsqu'on se borne aux plaisirs des sens ou à d'autres au préjudice de plus grands biens, comme de la santé, de la vertu, de l'union avec Dieu, de la félicité, c'est dans cette privation d'une tendance ultérieure que le défaut consiste. En général la perfection est positive, c'est une réalité absolue ; le défaut est privatif, il vient de la limitation et tend à des privations nouvelles. Ainsi c'est un dicton aussi véritable que vieux : *bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu ;* comme aussi celui qui porte *malum causam habet non efficientem sed deficientem* . . . .

« A mon sens, ce n'est pas une fort belle explication d'un phénomène quand on lui assigne un principe exprès : au mal un *principium maleficum ;* au froid, un *primum frigidum :* il n'y a rien de si aisé, ni rien de si plat..... Le mal n'a point besoin de principe (de principe de ce genre), non plus que le froid et les ténèbres. » (*Théodicée* § 32 et 33-54.)

IV. — Le mal, condition du bien, le mal métaphysique.

Non seulement le mal n'est pas le contraire du bien, mais il est dans le monde la condition du bien : c'est ici l'autre grand principe de l'optimisme, sur lequel il convient de nous arrêter aussi.



(1) M. de Hartmann : V. *Philos. de l'Incons.*, 2e vol. p. 343 de la traduction.

Leibniz distingue trois sortes de mal. « On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. » (*Théodicée* § 21).

Le mal métaphysique est la condition de la création, puisqu'il est inhérent à la créature comme sa limitation originelle essentielle. Dieu ne pouvait pas supprimer le mal métaphysique : ce qui revient à dire qu'il ne pouvait pas faire que la créature fût parfaite, fût l'égale du créateur. Mais de ces créatures imparfaites, il s'est servi pour construire le meilleur des mondes possibles. En faisant passer le mal métaphysique de la région des possibles dans le monde des existences, il n'a pu sans doute lui ôter son caractère de limite, de privation : en le faisant servir à la production d'un plus grand bien, il l'a doué d'efficace, il l'a rendu positif, il lui a communiqué quelque chose de la réalité du bien. « Ainsi les platoniciens, saint Augustin et les scholastiques ont eu raison de dire que Dieu est la cause du matériel du mal, qui consiste dans le positif, et non pas du formel qui consiste dans la privation ; comme l'on peut dire que le courant est la cause du matériel du retardement, sans l'être de son formel, c'est-à-dire, il est la cause de la vitesse du bateau, sans être la cause des bornes de cette vitesse. » (*Théodicée* § 30.)

Si telle est la notion qu'il faut se faire du mal en général, de son essence avant la création, de son rôle et de sa réalité dans le monde créé, on comprend que les deux formes particulières sous lesquelles notre expérience le saisit, le mal physique et le mal moral, devront confirmer le caractère métaphysique que nous venons de lui reconnaître et ne nous découvriront toujours dans le mal, à deux points de vue différents, que l'instrument nécessaire du mieux, du progrès dans l'œuvre divine.

V. — Le mal physique.

Il ne peut être question dans le monde physique d'un autre mal que la souffrance. Toute autre forme du désordre n'y est qu'apparente : car les lois de la nature sont partout fidèlement observées.

Mais dans le concert universel éclatent les notes discordantes de la souffrance ; et les créatures vivantes, les privilégiés de la nature par l'excellence de leurs facultés, semblent en être les déshérités par les épreuves réservées à leur sensibilité. Ces mêmes lois, auxquelles le Cosmos doit l'harmonie dont s'enivrait le génie de Pythagore, introduisent dans le monde de la vie la contradiction de la douleur. Leibniz, aux prises avec ce redoutable problème, s'applique à démontrer que, sans la douleur, ni la sensibilité ni les autres facultés de l'homme, par exemple, n'atteignent tout leur développement ; que la douleur est la condition des plus grands biens dans le monde des êtres vivants.

La douleur est nécessaire au plaisir, pour le faire mieux goûter par le contraste. « Des compositeurs d'un grand talent mêlent fréquemment des dissonances à leurs accords pour exciter et piquer, pour ainsi dire, l'auditeur qui, après une sorte d'inquiétude, n'en voit qu'avec plus de plaisir tout rentrer dans l'ordre. C'est ainsi que nous nous réjouissons d'avoir couru de petits dangers et éprouvé de faibles maux, soit par la conscience de notre pouvoir ou de notre bonheur, soit par un sentiment d'amour-propre ; ou que nous trouvons du plaisir aux simulacres effrayants que présentent la danse sur la corde ou les sauts périlleux ; de même c'est en riant que nous lâchons à demi les enfants en faisant semblant de les jeter loin de nous, comme a fait le singe qui ayant pris Christiern, roi de Danemark, encore enfant et enveloppé de langes, le porta au haut du toit, et, tout le monde en étant effrayé, le rapporta

comme en riant, sain et sauf, dans son berceau. D'après le même principe, il est insipide de manger toujours des mets doux : il faut y mêler des choses âcres, acides et même amères qui excitent le goût. Qui n'a pas goûté les choses amères n'a pas mérité les douces, et même ne les appréciera pas. » (*De l'origine radicale des choses.*)

Sans aller jusqu'à soutenir avec le paradoxal et violent Schopenhauer que le plaisir n'est jamais que la conscience d'échapper à la souffrance, il faut donc reconnaître que la douleur est nécessaire au plaisir.

Elle est encore le stimulant nécessaire de l'activité et la condition de l'effort et de la lutte chez l'être doué de sensibilité.

La doctrine darwinienne de l'évolution, à laquelle les sciences de notre temps sont redevables de tant de progrès, ne fait-elle pas du combat pour l'existence, de la compétition incessante des espèces vivantes dans la nature, des races et des peuples dans la société, l'instrument le plus efficace du perfectionnement des êtres vivants ? Sans la souffrance, les créatures ne prêteraient qu'une oreille distraite aux leçons de l'expérience : nos peines ne sont souvent que le résultat de nos fautes. Que seraient enfin la vertu, le désintéressement, sans la peine, sans le sacrifice ?

VI. — Le mal moral.

Ce qui est vrai de la souffrance ou du mal physique ne l'est pas moins du péché ou du mal moral : celui-ci est, comme le premier, la condition d'un plus grand bien.

« Cette combinaison qui fait tout l'Univers est la meilleure : Dieu donc ne put se dispenser de la choisir, sans faire un manquement ; et plutôt que d'en faire un, ce qui lui est absolument inconvenable, il permet le manquement ou le péché

de l'homme qui est enveloppé dans cette combinaison. » (*Id.*, § 159.)

« L'ignorance, l'erreur et la malice se suivent naturellement dans les animaux faits comme nous sommes : fallait-il donc que cette espèce manquât à l'Univers? Je ne doute point qu'elle n'y soit trop importante, malgré toutes ses faiblesses, pour que Dieu ait pu consentir à l'abolir. » (§ 156.)

Le vice, l'égoïsme ne sont pas moins nécessaires à la perfection du monde que la vertu et le dévouement. Et Leibniz nous livre toute sa pensée dans l'allégorie qu'il emprunte à Laurent Valla, et dont nous avons déjà parlé. Rappelons-en la conclusion : « Vous voyez donc que mon père n'a point fait Sextus méchant : il l'était de toute éternité, il l'était toujours librement. Il n'a fait que lui accorder l'existence, que sa sagesse ne pouvait refuser au monde où il est compris : il l'a fait passer de la région des possibles à celle des êtres actuels. Le crime de Sextus sert à de grandes choses ; il en naîtra un grand empire, qui donnera de grands exemples. » (§ 416.) En effet, le crime de Tarquin et le suicide de Lucrèce outragée ont causé l'expulsion des rois, l'avènement de la République romaine ; et celle-ci portait dans ses flancs l'empire et les destinées du monde chrétien, qui s'est élevé sur les ruines de l'empire. Les grands crimes ne sont pas moins que les grandes vertus les facteurs nécessaires du progrès social: et voilà pourquoi Dieu permet aussi bien les tyrans que les héros.

La doctrine de l'évolution ne voit-elle pas dans l'égoïsme, les vices et les crimes qu'il entraîne à sa suite, une des conditions nécessaires du progrès historique? Un monde où la vertu régnerait sans partage, où le conflit des intérêts ferait place au désintéressement absolu, une société comme la rêvait l'imagination chimérique de Jean-Jacques Rousseau, serait un monde fermé à tous les progrès de la science, de l'art, de l'industrie, de l'activité politique. Kant l'entendait bien, avant le moderne darwinisme, dans le procès qu'il faisait,

avec tant de raison, aux utopies de Rousseau et aux paradoxes de ses deux discours sur l'inégalité des conditions, et sur l'influence des arts et des sciences.

On se trompe donc gravement, lorsqu'on croit que le mal moral est moins nécessaire que le mal physique à la perfection du monde. L'optimisme de Leibniz s'accorde parfaitement sur ce point avec les récents enseignements de la science et de l'histoire, avec les conclusions du déterminisme évolutioniste.

Lors même qu'on admettrait avec Leibniz que le mal a sa raison d'être; qu'il n'est pas l'opposé, mais le degré inférieur du bien et la condition du meilleur, on peut encore prétendre que la somme du mal devrait être infiniment réduite dans le monde; qu'elle l'emporte démesurément sur celle du bien; et que la souffrance, le vice et le crime tiennent plus de place que les exigences du progrès universel ne le réclament.

VII. — La quantité de mal dans le monde.

Leibniz n'hésite pas à soutenir que le mal, envisagé au point de vue de la quantité, ne satisfait pas moins au grand principe de la raison suffisante qu'il ne le fait au point de vue de la qualité.

« On dira que les maux sont grands et en grand nombre en comparaison des biens : l'on se trompe. Ce n'est que le défaut d'attention qui diminue nos biens... Si nous étions ordinairement malades et rarement en bonne santé, nous sentirions merveilleusement ce grand bien, et nous sentirions moins nos maux; mais ne vaut-il pas mieux néanmoins que la santé soit ordinaire et la maladie rare » (§ 13.) Et Leibniz est tellement persuadé que la balance des biens et des maux donne raison à l'optimisme, qu'il n'hésite pas à dire dans le même passage : « Si nous n'avions point la connaissance de la vie future, je crois qu'il se trouverait peu de personnes

qui ne fussent contents à l'article de la mort de reprendre la vie à condition de repasser par la même valeur des biens et des maux, pourvu surtout que ce ne fût point par la même espèce. On se contenterait de varier, sans exiger une meilleure condition que celle où l'on avait été (*ut supra*). »

Il s'exprime avec plus de modération, sans doute, lorqu'il dit plus loin : « J'ose dire qu'en examinant les choses sans prévention, nous trouverons que, l'un portant l'autre, la vie humaine est passable ordinairement. » (§ 263.)

Mais les esprits chagrins ne veulent envisager qu'une face des choses. « On redouble les maux en leur donnant une attention qu'on en devrait détourner pour la tourner vers les biens qui l'emportent de beaucoup... Les livres de la misère humaine, tels que celui du pape Innocent III, ne me paraissent pas des plus utiles... J'approuve encore moins les livres tels que celui de l'abbé Esprit : *De la fausseté des vertus humaines*..., un tel livre servant à tourner tout du mauvais côté et à rendre les hommes tels qu'il les représente. » (§ 15.) Notre fausse appréciation des biens et des maux tient aussi à ce que nous en puisons d'ordinaire tous les éléments dans la seule observation de la vie humaine. « Mais quand même il serait échu plus de mal que de bien au genre humain, il suffit par rapport à Dieu qu'il y a incomparablement plus de bien que de mal dans l'univers. » (§ 262.) Pourquoi ne se pourrait-il pas que le surplus du bien dans les créatures non intelligentes, qui remplissent le monde, « compensât et surpassât même incomparablement le surplus du mal dans les créatures raisonnables? » (*Abrégé de la controverse*, Erdm., 625.)

« J'accorde que le bonheur des créatures intelligentes est la principale partie des desseins de Dieu, car elles lui ressemblent le plus ; mais je ne vois point cependant comment on puisse prouver que c'est son but unique... Aucune substance n'est absolument méprisable ni précieuse devant Dieu... Il est sûr que Dieu fait plus de cas de la vie d'un homme que d'un lion ; cependant je ne sais si l'on peut assurer que Dieu pré-

fère un seul homme à toute l'espèce des lions à tous égards; mais quand cela serait, il ne s'en suivrait point que l'intérêt d'un certain nombre d'hommes prévaudrait à la considération d'un désordre général répandu dans un nombre infini de créatures. Cette opinion serait un reste de l'ancienne maxime assez décriée que tout est fait uniquement pour l'homme. » (*Théod.*, § 118.)

D'ailleurs « quand on accorderait qu'il y a plus de mal que de bien dans le genre humain, on a encore tout sujet de ne point accorder qu'il y a plus de mal que de bien dans toutes les créatures intelligentes. Car il y a un nombre inconcevable de génies et peut-être encore d'autres créatures raisonnables. » (*Abrégé de la controverse.*)

L'imagination de Leibniz se laisse emporter un moment à nous décrire l'immensité de l'univers.

VIII. — La beauté de la création dans l'immensité de l'étendue et de la durée.

« Il faut dire que le mal ne laisserait pas de paraître presque comme rien en comparaison du bien, quand on considérera la véritable grandeur de la cité de Dieu... Les anciens avaient de petites idées des ouvrages de Dieu, et saint Augustin, faute de savoir les découvertes modernes, était bien en peine quand il s'agissait d'excuser la prévalence du mal. Il semblait aux anciens qu'il n'y avait que notre terre d'habitée, où ils avaient peur même des antipodes : le reste du monde était, selon eux, quelques globes luisants et quelques sphères cristallines. Aujourd'hui, quelques bornes qu'on donne ou qu'on ne donne pas à l'univers, il faut reconnaître qu'il y a un nombre innombrable de globes, autant et plus grands que le nôtre, qui ont autant de droits que lui à avoir des habitants raisonnables, quoiqu'il ne s'ensuive point que ce soient des hommes... D'ailleurs, comme il n'y a nulle raison qui porte à

croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il point qu'il y ait un grand espace au delà de la région des étoiles?... Il pourra être conçu comme l'Océan, où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des étoiles...

» Ainsi la proportion de la partie de l'univers que nous connaissons se perdant presque dans le néant au prix de ce qui nous est inconnu, et que nous avons pourtant sujet d'admettre, et tous les maux qu'on nous peut objecter n'étant que dans ce presque néant, il se peut que tous les maux ne soient aussi qu'un presque néant en comparaison des biens qui sont dans l'univers (§ 19).

» Et ce n'est pas seulement dans l'immensité de l'espace, mais encore dans la perpétuité de la durée qu'il faudrait embrasser l'infinité des créatures, pour dresser avec exactitude la balance des biens et des maux. L'avenir, comme le passé, nous dérobent le secret de bien des anomalies et des désordres de la vie présente, § 17. « Il n'est pas convenable de juger avant d'avoir examiné toute la loi, comme disent les jurisconsultes. Nous ne connaissons qu'une très petite partie de l'éternité, qui s'étend dans l'immensité : c'est bien peu de chose, en effet, que quelques milliers d'années dont l'histoire nous transmet la mémoire. Et cependant, c'est d'après une expérience si courte que nous osons juger de l'immense et de l'éternel, semblables à des hommes qui, nés et élevés dans une prison, ou, si l'on aime mieux, dans les salines souterraines des Sarmates, penseraient qu'il n'y a au monde aucune autre lumière que la lampe dont la faible lueur suffit à peine à diriger leurs pas. Regardons un très beau tableau, et couvrons-le de manière à n'en apercevoir que la plus petite partie : qu'y verrons-nous, en le regardant aussi attentivement et d'aussi près que possible, sinon un certain amas confus de couleurs jetées sans choix et sans art? Mais si, en ôtant le voile, nous le regardons d'un point de vue convenable, nous verrons que ce qui paraissait jeté au hasard sur la toile a

été exécuté avec le plus grand art par l'auteur de l'œuvre. » (*De lorigine radicale des choses.*)

Et encore : « Lorsque nous voyons quelque os cassé, quelque morceau de chair des animaux, quelque brin d'une plante, il n'y paraît que du désordre, à moins qu'un excellent anatomiste ne le regarde ; et celui-là même n'y reconnaîtrait rien, s'il n'avait vu des morceaux semblables attachés à leur tout. Il en est de même du gouvernement de Dieu : ce que nous en pouvons voir jusqu'ici n'est pas un assez gros morceau, pour y reconnaître la beauté et l'ordre du tout. Ainsi la nature même des choses porte que cet ordre de la cité divine, que nous ne voyons pas encore ici cas, soit un objet de notre foi, de notre espérance, de notre confiance en Dieu. S'il y en a qui jugent autrement, tant pis pour eux. Ce sont des mécontents dans l'État du plus grand et du meilleur de tous les monarques. » (*Théodicée*, § 134.)

DOUZIÈME ÉCLAIRCISSEMENT

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

I. Le problème de la connaissance chez les cartésiens. — II. La possibilité, mesure du vrai pour Leibniz. — III. La science parfaite des possibles n'est qu'en Dieu. — IV. Les vérités éternelles et les vérités contingentes. — V. Les vérités de raison sont tirées de notre propre fonds. — VI. Les vérités de fait ou d'expérience. — VII. L'innéité des idées chez Descartes et chez Leibniz. — VIII. Leibniz et le sensualisme de Locke. — IX. Leibniz et la vision en Dieu de Malebranche.

Théorie de la connaissance.

Nous sommes loin d'avoir touché à toutes les questions dont la monadologie essaye une solution nouvelle : nous avons dû nous borner à l'examen des plus importantes. Il est temps de nous demander sur quelle théorie de la connaissance repose cette subtile métaphysique.

Leibniz s'est interrogé de bonne heure sur les principes, les formes, les limites de la certitude. Le problème tenait une trop grande place dans les préoccupations de l'école cartésienne pour qu'il n'en fît pas l'un des premiers objets de ses méditations.

I. — Le problème de la connaissance chez les cartésiens.

Il n'est satisfait d'aucune des solutions proposées par les diverses écoles. Il loue M. King d'avoir montré « que la marque

(de la vérité) des cartésiens, savoir une perception claire et distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair et distinct; et que la convenance ou la disconvenance des idées (1)... peut encore être trompeuse, parce qu'il y a des convenances réelles et apparentes...; même que la force interne, qui nous oblige à donner notre assentiment, est encore sujette à caution et peut venir des préjugés enracinés.... Celui qui fournirait un autre critérion aurait trouvé quelque chose de fort utile au genre humain ». Et il ajoute: « J'ai tâché d'expliquer ce critérion dans un petit discours sur la vérité et les idées, publié en 1684; et quoique je ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle découverte, j'espère d'avoir développé des choses qui n'étaient connues que confusément. »

II. — La possibilité, mesure du vrai pour Leibniz.

Selon l'intéressant opuscule, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, la connaissance est parfaite en tout point *perfectissima*, lorsqu'elle est à la fois claire, distincte, adéquate et en même temps intuitive. Mais, sans atteindre à cette perfection, nos idées peuvent être vraies.

« L'idée est vraie quand la notion est possible; elle est fausse, quand la notion implique contradiction. Or nous connaissons la possibilité d'une chose ou *a priori* ou *a posteriori* (2). *A priori*, quand nous résolvons la notion de cette chose en ses éléments, ou en d'autres notions d'une possibilité reconnue, et que nous savons qu'elle ne renferme rien d'incompatible, et pour ne citer qu'un cas, cela a lieu lorsque nous comprenons par quel moyen une chose peut se produire, ce qui fait que les définitions causales l'emportent sur toutes

(1) Selon l'école de Locke.
(2) Cf. *Nouv. essais*, liv. II, ch. 32 et liv. III, ch. 3, et Erdm., p. 137.

les autres en utilité ; *a posteriori*, quand l'expérience nous montre la chose existant réellement : car ce qui existe en acte est nécessairement possible. Et toutes les fois qu'on a une connaissance adéquate, on a aussi la connaissance de la possibilité *a priori*, car si l'on pousse l'analyse jusqu'à la fin et qu'il n'apparaisse aucune contradiction, la notion est nécessairement possible. » (*Médit. sur la conn.*, etc.)

Il convient de remarquer que Leibniz, après avoir défini la notion *adequate* « la notion distincte dont tous les éléments sont connus eux-mêmes distinctement ou ont été complètement analysés », ne croit point « que les hommes puissent en donner un exemple parfait, bien que la connaissance des nombres en approche beaucoup ».

Aussi ne devons-nous pas nous étonner de le voir se demander et n'oser « décider actuellement » s'il est possible « que les hommes construisent jamais une analyse parfaite des notions ou qu'ils réduisent leurs pensées jusqu'aux premiers possibles, jusqu'aux notions irréductibles, ou, ce qui revient au même, jusqu'aux attributs absolus de Dieu, c'est-à-dire aux causes premières et à la dernière raison des choses.... Nous nous contentons le plus souvent d'apprendre de l'expérience la réalité de certaines notions, qui nous servent ensuite à en composer d'autres à l'exemple de la nature » (*ut supra*).

Quand la possibilité de la notion que nous nous formons d'une chose se manifeste évidemment à notre esprit, nous ne pouvons pas ne pas juger que cette notion est vraie. « Il faut savoir qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité : ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir d'après le jugement, qui fait, à mon avis, l'essence de la volonté, n'est pas si nécessaire qu'on pourrait penser (1). » (*Théodicée*, § 311.)

(1) Ceci à l'adresse des cartésiens.

III. — La science parfaite des possibles n'est qu'en Dieu.

La science parfaite des possibles n'est donnée qu'à la pensée divine : car l'entendement de Dieu est la source des possibles, comme sa volonté est la raison des existences. Lorsque Dieu agit suivant sa sagesse, il se règle sur les idées des possibles qui sont ses objets, mais qui n'ont aucune réalité hors de lui avant leur création actuelle (*Rem. sur le livre de M. King*, § 20). Et cette science des possibles en Dieu est intuitive : « Dieu seul a l'avantage de n'avoir que des connaissances intuitives. » (*Nouv. Ess.*, L. IV, ch. 17.)

Les possibles, qui sont l'unique objet de l'entendement divin, et que notre science aspire à connaître, sont de deux sortes ; et il faut bien se garder de les confondre. « Car les possibilités des individus ou des vérités contingentes enferment dans leur notion la possibilité de leurs causes, savoir des décrets libres de Dieu, en quoi elles sont différentes des possibilités des espèces ou vérités éternelles qui dépendent du seul entendement de Dieu, sans en supposer la volonté. » (*Corresp. av. Arnaud.*)

IV. — Les vérités éternelles et les vérités contingentes.

Les vérités éternelles sont encore appelées les vérités nécessaires. « Il y a entre les vérités nécessaires et les vérités contingentes la même différence qu'entre les nombres commensurables et incommensurables. De même que les nombres commensurables peuvent se ramener à une commune mesure, ainsi les vérités nécessaires peuvent se démontrer ou se ramener à des vérités identiques.

(1) Éd. Janet. Leibniz, t. II, p. 612.

« ... Mais toute vérité qui n'est pas susceptible d'être analysée et dont la démonstration ne peut être poursuivie jusque dans ses raisons dernières n'est pas nécessaire (*De calculo philosophico*). »

Des possibilités auxquelles répondent les vérités éternelles dépendent du seul principe de contradiction ; tandis que les autres possibilités supposent, en outre, le principe de raison suffisante. « Lorsqu'en faisant l'analyse de la vérité proposée, on la voit dépendre des vérités dont le contraire implique contradiction, on peut dire qu'elle est absolument nécessaire. Mais lorsque poussant l'analyse tant qu'il vous plaira, on ne saurait jamais parvenir à de tels éléments de la vérité donnée, il faut dire qu'elle est contingente, et qu'elle a son origine d'une raison prévalente qui incline sans nécessité. » (*Rem. sur le livre de King*, § 14.)

Et Leibniz s'explique plus clairement encore dans la *Théodicée*, au § 2 du *discours de la conformité de la foi avec la raison*, où il donne aux vérités contingentes le nom de vérités positives. « Les vérités de la raison sont de deux sortes. Les unes sont ce qu'on appelle les vérités éternelles, qui sont absolument nécessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction ; et telles sont les vérités dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeler positives, parce qu'elles sont les lois qu'il a plu à Dieu de donner à la nature ou parce qu'elles en dépendent. Nous les apprenons ou par l'expérience, c'est-à-dire *a posteriori ;* ou par la raison et *a priori*, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les a fait choisir. »

V. — Les vérités de raison sont tirées de notre propre fonds.

Les vérités de raison soit d'une nécessité absolue comme les vérités éternelles de la logique et des mathématiques, soit

d'une nécessité hypothétique ou de choix comme les vérités positives ou contingentes qui servent de principes à la physique, portent dans l'école cartésienne le nom d'idées innées, en ce sens que l'esprit ne les tire que de son propre fonds. Le consentement général « est un indice et non pas une démonstration d'un principe inné ; mais la preuve exacte et décisive de ces principes consiste à faire voir que leur certitude ne nous vient que de ce qui est en nous. » (*Nouv. Ess.* l. I., ch. I.)

Les vérités de raison se tirent de la réflexion de l'esprit sur lui-même. « Les âmes sont capables de faire des actes réflexifs et de considérer ce qu'on appelle moi, substance, monade, âme, esprit, en un mot les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives. (*Principes de la nature et de la grâce*, § 5.)

« Peut-on nier qu'il y ait en nous, être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles. » (*Nouv. Ess. av. propos.*)

« Bien souvent la connaissance de la nature des choses n'est autre chose que la connaissance de la nature de notre esprit et de ces idées innées, qu'on n'a point besoin de chercher au dehors. » (Id. l. I, ch. I.)

C'est en nous-mêmes que nous trouvons et les verités mathémathiques et les vérités logiques, qui n'obéissent qu'au principe de contradiction, et dont la nécessité absolue s'impose à l'entendement divin comme au nôtre; et les vérités métaphysiques sur la substance, sur l'action, la perception et le commerce des monades, ainsi que les axiomes de la morale et de la physique, lesquelles relèvent du principe de la convenance ou de la raison suffisante, et qu'une nécessité morale ou heureuse, c'est-à-dire l'obligation seule de choisir le meilleur, impose au sage, à Dieu comme à l'homme, dans le gouvernement du monde comme dans celui de la vie humaine.

Leibniz se reconnaît redevable des vérités originales de sa

philosophie à l'application du principe de raison suffisante : il lui a permis de renouveler la métaphysique et la physique des cartésiens. Qu'on relise la cinquième lettre de Leibniz à Clarke.

« Je parlerai plus amplement sur la fin de cet écrit de la solidité et de l'importance de ce grand principe du besoin d'une raison suffisante pour tout événement, dont le renversement renverserait la meilleure partie de toute la philosophie...

» J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu, ni rendre raison de plusieurs autres vérités importantes. Tout le monde ne s'en est-il point servi en mille ouvrages ? Il est vrai qu'on l'a oublié par négligence en beaucoup d'autres ; mais c'est là justement l'origine des chimères, comme, par exemple, d'un temps ou d'un espace absolu réel, du vide, des atomes, d'une attraction à la scolastique, de l'influence physique entre l'âme et le corps et de mille autres fictions. » Et ailleurs, aux *principes de la nature* et *de la grâce* : « Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante... Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera : Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement...

» La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les lois du mouvement les mieux ajustées et les plus convenables... Et il est surprenant de ce que par la seule considération des causes efficientes ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois..., dont une partie a été découverte par moi-même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales, et que ces lois ne dépendent point du principe de la

nécessité, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse (1). »

VI. — Les vérités de fait ou d'expérience.

Les vérités de raison, dont nous venons de parler, ne sauraient être confondues avec les vérités de fait. Celles-ci ne peuvent être, en effet, découvertes que par l'intermédiaire des premières. Les sens ne suffisent pas à nous faire juger de la réalité des objets sensibles, c'est-à-dire des objets auxquels nous rapportons les impressions sensibles. « Les vérités de fait ne peuvent être vérifiées que par leur confrontation avec les vérités de raison et par leur réduction aux perceptions immédiates qui sont en nous, et dont saint Augustin et M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne saurait douter ; c'est-à-dire nous ne saurions douter que nous pensons et même que nous pensons telles ou telles choses. » L'impression que fait, par exemple, la voûte céleste sur nos sens n'est pas contestable ; mais il s'agit de savoir à quelle réalité extérieure correspond cette impression toute subjective. « Pour juger si nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses et pour passer des pensées aux objets, mon sentiment est qu'il faut considérer si nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les règles des mathématiques et autres vérités de raison (2) y aient lieu : en ce cas, on doit les tenir pour réelles ; et je crois que c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, des songes et des visions. La vérité des

(1) Cf. Théod., § 345 à 353.
(2) Ainsi les lois de la mécanique et de la physique.

choses hors de nous ne saurait être reconnue que par la liaison (1) des phénomènes. » (§ 5.)

Et c'est par là que (Rem, sur le livre de M. King) l'homme l'emporte sur les animaux. « Il y a une liaison dans les perceptions des animaux, qui a quelque ressemblance avec la raison; mais elle n'est fondée que dans la mémoire des faits et nullement dans la connaissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé, parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes, en tant qu'ils sont empiriques, c'est-à-dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme des bêtes : par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain, parce qu'on l'a toujours expérimenté ainsi. Il n'y a qu'un astronome qui le prévoie par raison; et même cette prédiction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est pas éternelle, cessera. Mais le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles, comme sont celles de la logique, des nombres, de la géométrie, qui font la connexion indubitable des idées et les conséquences immanquables. Les animaux où ces conséquences ne se remarquent point sont appelés bêtes; mais ceux qui connaissent ces vérités nécessaires sont proprement ceux qu'on appelle animaux raisonnables, et leurs âmes sont appelées esprits. » (*Principes de la nature et de la grâce* (2) (§ 5).

Pour compléter ce rapide exposé des vues de Leibniz sur les principes et les formes de la connaissance, il n'est peut-être pas sans intérêt de mettre ses idées en regard des principales théories de la connaissance qui se partageaient les esprits de son temps, la doctrine cartésienne de l'innéité, la doctrine sensualiste de la table rase, enfin la théorie de la vision en Dieu de Malebranche.

(1) Cf. *Nouv. Essais*, liv. IV, ch. 2, § 14, et l'opuscule *De modo distinguendi phœnomena realia ab imaginariis.*

(2) Cf. Epistola ad Wagnerum, *De vi activa corporis, de anima, de anima brutorum;* et *Noux. Essais*, l. II, ch 11.

VII. — L'innéité des idées chez Descartes et chez Leibniz.

Nous avons déjà vu que Leibniz, en distinguant dans la pensée l'aperception et la simple perception, c'est-à-dire l'idée consciente et l'idée inconsciente, modifiait profondément la théorie de Descartes sur la substance pensante. Il faut se rappeler le rôle que Leibniz attribue aux petites perceptions, si l'on veut entendre dans quel sens il admet l'innéité des idées. Toutes les idées que l'esprit « prend de chez soi », qui ne lui viennent pas du dehors, ni des sens, ni de l'éducation, sont innées. « Mais il y a bien des degrés dans la connaissance de ces idées. Il y a des principes innés qui sont communs et fort aisés à tous; il y a des théorèmes qu'on découvre aussi d'abord et qui composent des sciences naturelles, qui sont plus entendues dans l'un que dans l'autre. Enfin, dans un sens plus ample..., toutes les vérités qu'on peut tirer des connaissances innées primitives se peuvent encore appeler innées, parce que l'esprit les peut tirer de son propre fonds, quoique souvent ce ne soit pas une chose aisée. »

Mais de ce que ces idées sont en nous, il ne suit pas que nous en ayons conscience. « Les principes généraux entrent dans nos pensées, dont ils font l'âme et la liaison. Ils y sont nécessaires, comme les muscles et les tendons le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point. L'esprit s'appuie sur ces principes à tout moment, mais il ne vient pas si aisément à les démêler et à se les représenter distinctement et séparément, parce que cela demande une grande attention à ce qu'il fait, et la plupart des gens peu accoutumés à méditer n'en ont guère... C'est ainsi qu'on possède bien des choses sans le savoir. » Et l'âme n'a pas seulement la faculté de les acquérir, mais une prédisposition à les entendre. « Ce n'est pas une faculté nue qui consiste dans la seule possibilité de les entendre : c'est une disposition, une aptitude, une préformation

qui détermine notre âme et qui fait qu'elles en peuvent être tirées. Tout comme il y a de la différence entre les figures qu'on donne à la pierre ou au marbre indifféremment, et entre celles que ses veines marquent déjà ou sont disposées à marquer si l'ouvrier en profite. » (Avant-propos des *Nouv. Essais.*)

Mais comment accommoder la théorie logique qui n'attribue l'innéité qu'aux idées nécessaires avec le principe métaphysique sur lequel repose la monadologie, à savoir que l'âme tire tout de son propre fonds et que, par conséquent, tout en nous est inné? Leibniz nous avertit lui-même, au Ier chapitre des *Nouveaux Essais*, qu'en distinguant avec les cartésiens sous le rapport de l'innéité les idées nécessaires des idées factices et adventices, il ne fait que traduire, par des expressions consacrées, une différence reconnue entre les idées; et que son propre système peut, sans contradiction, reconnaître et maintenir une telle distinction. « Je crois que toutes les pensées et actions de notre âme viennent de son propre fond, sans pouvoir lui être données par les sens, comme vous allez voir dans la suite. Mais à présent je mettrai cette recherche à part; et, m'accommodant aux expressions reçues, puisque, en effet, elles sont bonnes et soutenables, et qu'on peut dire dans un certain sens que les sens externes sont cause en partie de nos pensées, j'examinerai comment on doit dire, à mon avis, encore dans le système commun (parlant de l'action des corps sur l'âme comme les Coperniciens parlent avec les autres hommes du mouvement du soleil et avec fondement), qu'il y a des idées et des principes qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en apercevoir. »

VIII. — Leibniz et le sensualisme de Locke.

La monadologie n'interdit pas plus de faire la part des sens, que celle des idées innées dans la formation de nos connaissances. La lecture attentive des *Nouveaux Essais* montre que l'idéalisme métaphysique de Leibniz ne réussit pas moins à être équitable envers le sensualisme de Locke qu'envers le rationalisme de Descartes. Nulle part le génie compréhensif de Leibniz n'accuse mieux sa supériorité que dans l'impartial et bienveillant examen auquel il soumet la doctrine d'un adversaire aussi décidé que Locke de tout idéalisme. Leibniz ne croit pas qu'on puisse trop accorder aux sens et à l'expérience : il veut seulement qu'on ne méconnaisse pas le rôle de l'esprit, qu'on n'oublie pas celui des principes innés et des opérations propres de l'entendement : *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.*

Il s'associe, pour le reste, très volontiers aux critiques que Locke dirige contre les cartésiens. « C'est par une admirable économie de la nature que nous ne saurions avoir des pensées abstraites qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible, quand ce ne serait que des caractères tels que sont les figures des lettres et les sons : quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre tels caractères arbitraires et telles pensées. Cela n'empêche point que l'esprit ne prenne les vérités nécessaires de chez soi.

» .... Quoique les sens soient nécessaires pour lui donner l'occasion et de l'attention pour cela, et pour le porter plutôt aux unes qu'aux autres.

.... Les sens peuvent insinuer, justifier et confirmer ces vérités, mais non pas en démontrer la certitude immanquable et perpétuelle. » (*Nouv. Ess.*, l. I, ch. I.)

IX. — Leibniz et la vision en Dieu de Malebranché.

Si Leibniz sait donner raison à Descartes sans être injuste envers Locke, il ne se préoccupe pas moins de défendre Malebranche et la théorie de la vision en Dieu contre les attaques de Locke. « Comme j'applaudis assez aux belles pensées de Théodore (Malebranche), voici comment je crois qu'on peut justifier son sentiment, quoiqu'il passe pour fort paradoxe auprès de ceux qui n'élèvent point leur esprit au delà des sens. Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immédiat externe des âmes, puisqu'il n'y a que lui, hors de l'âme, qui agisse immédiatement sur l'âme. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, en tant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son opération continuelle. Ainsi, en tant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement. Et c'est ainsi que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent et qui en participent. Et c'est dans ce sens que nous pouvons dire que notre esprit voit tout en Dieu. » (2e *examen du père Malebranche.*)

La théorie leibnizienne de la connaissance réussit donc à concilier, et c'en est le caractère original et la vérité durable, les prétentions légitimes des systèmes qui semblent s'exclure, le sensualisme et le rationalisme.

NOTICE

SUR

LA MONADOLOGIE

HISTORIQUE ET ANALYSE

I. — Historique.

Dans le dernier séjour qu'il fit à Vienne en 1714, Leibniz s'y rencontra avec l'un des plus illustres généraux du temps, le prince Eugène de Savoie.

A Vienne, comme à Berlin, comme à Hanovre, Leibniz était surtout connu dans le monde de la cour par la récente publication des *Essais de Théodicée* (1710). On savait qu'il les avait composés à la sollicitation, et, en quelque sorte, pendant un certain temps, avec la collaboration de la dernière reine de Prusse, Sophie-Charlotte. La mort prématurée de l'illustre princesse attachait un touchant intérêt à ce vivant témoignage de l'élévation et de la curiosité de son esprit ; et son patronage posthume protégeait le livre et l'auteur contre l'indifférence et la frivolité des beaux esprits.

Le prince Eugène ne se montra pas des moins empressés à étudier l'œuvre du philosophe. C'est à sa prière et pour lui en faciliter la lecture que Leibniz entreprit le résumé de sa doctrine philosophique, qui porte aujourd'hui le nom de *monadologie*.

Guhrauer nous apprend que le prince enferma le manus-

crit dans sa cassette comme un joyau précieux, et ne consentit à le prêter à personne, pas même à ses meilleurs amis. L'un d'eux, le comte de Bonneval, s'en plaignait plus tard au philosophe. « Il garde votre écrit, comme les prêtres font à Naples le sang de saint Janvier : il me le laisse baiser, et referme aussitôt le coffre. » Et Bonneval suppliait vainement Leibniz de composer un abrégé du même genre à son intention (1).

Leibniz, moins avare de son œuvre que le prince, ne fit aucune difficulté de la soumettre au jugement de ses amis.

Voici en quels termes il en adresse un exemplaire à Raymond de Montmort : « Je vous envoie un petit discours, que j'ai fait ici pour M. le prince Eugène de Savoie sur ma philosophie. J'ai espéré que ce petit écrit contribuerait à mieux faire entendre mes méditations, en y joignant ce que j'ai mis dans les journaux de Leipzig, de Paris et de Hollande. Dans ceux de Leipzig, je m'accommode assez au langage de l'école ; dans les autres je m'accommode davantage au style des cartésiens ; et dans cette dernière pièce j'ai tâché de m'exprimer d'une manière qui puisse être entendue de ceux qui ne sont pas encore trop accoutumés au style des uns et des autres (2). »

La *Monadologie* fut pendant longtemps réunie aux *Principes de la nature et de la grâce* sous le titre commun, qu'adopta Dutens dans son édition des œuvres de Leibniz : *Principia philosophiæ seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptæ.*

On s'explique cette confusion, en voyant que les deux opuscules traitent les mêmes questions, et que la ressemblance s'étend même en plusieurs paragraphes jusqu'aux expressions. On est autorisé à conjecturer, par l'examen des manuscrits, que ces écrits ont été composés vers le même temps.

(1) Guhrauer, *Leibniz's Biographie*, t. II, p. 286.
(2) Erdm. p. XXVII.

Et il ne paraît pas téméraire de les regarder comme deux rédactions successives de la même pensée.

Jugeant que les principes de la nature et de la grâce ne répondaient pas suffisamment à son dessein, Leibniz aurait repris et élargi l'exposé de son système dans la *Monadologie*.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il y a profit à rapprocher les deux opuscules : de même qu'il convient de tirer parti des renvois aux paragraphes de la *Théodicée*, que Leibniz a joints lui-même au texte de la *Monadologie* (1).

Distribuées en quatre-vingt-dix paragraphes, les idées de Leibniz ont la précision, mais elles gardent aussi l'obscurité de formules philosophiques.

Le philosophe se fait évidemment illusion, s'il croit être facilement entendu de ceux qui ne sont encore familiarisés ni avec le langage, ni avec les doctrines de la monadologie. Cette méprise n'a rien d'ailleurs qui doive surprendre. Une réflexion incessante de plus de trente années a fini par lui ôter le sentiment de la nouveauté et de la difficulté qui s'attachent encore à ses conceptions.

Il ne peut se mettre au point de vue du lecteur : il faudrait pour cela qu'il sortît de lui-même et dépouillât pour un moment toutes ses habitudes de penser et de s'exprimer.

Il n'en demeure pas moins vrai que, nulle part, Leibniz n'a plus fait pour donner à ses idées et à ses arguments leur forme définitive, et pour prévenir les malentendus qu'il redoutait et qui lui avaient fait écrire dans un moment d'humeur à Thomas Burnet, en 1695 : « C'est assez de faire connaître ce qui est le plus nécessaire ; quant à ce qui est plus profond, les esprits choisis peuvent seuls en tirer profit. *Margaritæ non sunt objiciendæ porcis* (2).

A ceux dont la curiosité philosophique ne va pas au delà

(1) On consultera avec profit l'édition que M. Marion a donnée de la *Théodicée*.

(2) Guhrauer, *Ut supra*, p 257.

du strict nécessaire, comme à ceux qui veulent pénétrer jusque dans les profondeurs de la pensée de Leibniz, la *Monadologie* est un manuel relativement commode et sûr, qui ne dispense pas sans doute de recourir aux autres écrits du philosophe, mais qui en facilite et en guide l'étude.

II. — Analyse.

On démêle aisément, à une première lecture, que tous les grands problèmes dont la discussion a rempli la vie et les écrits multiples du philosophe sont rassemblés et résolus dans ces quelques pages : la simplicité, l'indestructibilité des monades (§ 4 à 6 et 72 à 77) ; leur perception infinie mais inégalement distincte, depuis le minéral et la plante jusqu'à l'homme et aux génies supérieurs (§ 13 à 36), et (§ 56 à 62); la vie et l'organisme partout présents dans l'univers (§ 62 à 70); l'impossibilité d'une communication directe entre les substances (§ 7), et la théorie de l'harmonie préétablie (§ 49 à 52 et 78 à 81) ; l'existence d'un Être nécessaire et d'une monade parfaite, en qui les créatures contingentes et leurs perceptions imparfaites trouvent leur principe et leur fin, (§ 37 à 48) ; enfin l'optimisme justifié par le choix du meilleur entre les mondes possibles (§ 53 à 55), et par les privilèges assurés aux esprits, grâce à l'accord du règne de la nature et de celui de la grâce (§ 82 à 90).

Ce rapide résumé semble accuser un certain désordre et des redites peu convenables dans la composition de la monadologie. Les mêmes questions paraissent abandonnées et reprises sans raison.

N'est-il pas évident qu'avec un génie aussi maître de sa pensée, aussi rompu aux exigences de la logique que celui de Leibniz, le désordre apparent doit cacher ici un ordre plus profond?

Et, en effet, une lecture attentive dissipe sans peine un soupçon injurieux pour le penseur autant que pour l'écrivain.

Leibniz analyse d'abord le concept de la monade à la lumière du principe de contradiction et de l'analogie, en métaphysicien uniquement préoccupé de faire sortir la définition de la substance de l'analyse de la notion de force. Il s'élève bientôt de cette ontologie à la théologie, à la conception du principe parfait, que réclame la raison suffisante. De cette conception supérieure, des clartés nouvelles se répandent sur le monde des créatures. Elles ne sont plus seulement des forces simples et vivantes, des principes de perception, mais des êtres aussi parfaits que possible et dignes de la raison suprême. Leibniz nous les montre imitant chacune, dans une mesure différente, la perfection de la monade suprême; associées à sa représentation infinie de l'univers; empruntant à son concours incessant et la durée de leur existence, et leur commerce idéal, et leur mouvement ascensionnel vers une félicité de plus en plus haute.

En un mot, l'être considéré indépendamment de Dieu et tel que la dialectique l'impose au matérialiste et au Spinoziste comme au Cartésien, et l'être expliqué par la pensée et par l'action de Dieu : tel est le développement et le progrès des idées dans la *monadologie*.

LA MONADOLOGIE (1)

PRINCIPIA PHILOSOPHIÆ, SEU THESES IN GRATIAM PRINCIPIS EUGENII CONSCRIPTÆ

1714

1. La Monade (2), dont nous parlerons ici, n'est autre

(1) Nous sommes heureux de mettre à profit les quelques corrections, qu'un examen attentif des manuscrits de Hanovre a permis à M. Boutroux d'apporter au texte donné par Erdmann (Leibniz, la *Monadologie*, édit. Em. Boutroux, 1881, chez Delagrave).

(2) Le mot *monade* se trouve, pour la première fois, à la page 145 de l'édition Erdmann, dans une lettre à Fardella de 1697. Jusque-là Leibniz se sert tour à tour des mots : *Substances, formes substantielles, unités véritables, forces primitives, atomes de substance, points métaphysiques.*

Giordano Bruno employa, le premier, le terme *monas* pour désigner les substances individuelles et vivantes qui composent l'univers ; Dieu s'appelle chez lui la monade des monades (*monas monadum*). Les monades de Bruno sont à la fois corps et âmes ; toutes reproduisent, sous une forme particulière, la monade des monades, ou l'univers-Dieu. Bruno a le sentiment très profond de l'analogie des êtres, de la vie universelle, du lien des monades finies à la monade infinie, de l'harmonie des choses, en un mot : mais, on chercherait vainement chez lui ces profondes analyses de la perception des monades, ces ingénieuses tentatives pour concilier la spontanéité des créatures et l'action toute-puissante du créateur, et l'existence du mal avec la perfection divine, qui autorisent Leibniz à dire de lui-même avec un légitime orgueil « qu'il prend le meilleur de tous côtés, et que puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore ». Leibniz a raison de maintenir l'originalité de sa doctrine. « Depuis, que je l'ai trouvée, je crois voir une nouvelle face de l'intérieur des choses. » (*Nouv. ess.*, l. I, ch. 1.)

chose, qu'une substance (1) *simple*, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire, sans parties (2). (*Théodicée*, § 10.)

2. Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés (3) ; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou *aggregatum* des simples.

(1) Leibniz ne met rien au-dessus d'une bonne définition de la substance. « On ne s'attache pas communément à donner des définitions des termes, et on parle confusément de la substance, dont la connaissance pourtant est la clef de la philosophie intérieure. » (Erdm., p. 722.) — La substance, chez Leibniz, c'est le sujet invariable de l'action et par suite de la perception, l'être véritable par opposition aux phénomènes ou apparences sensibles, l'unité enfin que suppose et qui seule permet de mesurer la multiplicité du changement. Pour Kant, la substance représente l'élément immuable dans le monde du mouvement, à savoir la quantité persistante de la matière ou de la force. Leibniz veut s'élever jusqu'aux derniers principes de l'être : Kant se borne à ramener à des règles nécessaires l'explication des phénomènes. La philosophie du premier est ontologie ; celle du second, idéologie pure. La métaphysique de Leibniz et la critique de Kant poursuivent donc des objets différents. Sans doute, Kant professe que la recherche transcendante du métaphysicien ne conduit qu'à des hypothèses : mais il ne regarde ces hypothèses ni comme indifférentes, ni comme stériles à tous les points de vue.

Il convient d'avoir ces considérations présentes à l'esprit, lorsqu'on aborde l'étude de la monadologie.

(2) « *Simple, c'est-à-dire sans parties.* » Non pas que la monade n'enferme dans son unité inviolable une multitude de qualités et de rapports, et « un détail de ce qui change », comme le dira plus bas Leibniz, au § 12. Dans chacune de ses perceptions successives, *multa in uno exprimuntur, nempe ipso percipiente* (Erd., 439) ; et sa perception totale et constante embrasse l'univers entier. Et voilà pourquoi la monade est un « atome formel » ; une « simplicité féconde » ; un « centre, qui exprime une circonférence infinie. » (*Réplique aux réflexions de Bayle.*) — Elle n'a pas de parties, en ce sens que ses éléments n'occupent pas de place dans l'étendue, pas plus que ne font les idées simples comprises dans une idée complexe.

(3) Leibniz corrige avec raison l'expression dont il s'était servi au § 1 *des Principes de la nature et de la grâce.* « La substance simple est celle qui n'a point de parties ; la composée est l'assemblage des substances simples. » Le composé, dont il s'agit ici, c'est le corps ; et le corps n'est pas une substance, mais un phénomène *bene fundatum.* (Voyez *Éclairc.* vi, p. 61 à 68). — Il n'en reste pas moins, dans la seconde comme dans la première version de la pensée Leibnizienne, une équi-

3. Or, là où il n'y a point de parties (1), il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité (2) possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la nature (3), et, en un mot, les Éléments (4) des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution (5) à craindre, et il n'y a aucune manière concevable (6) par laquelle une substance simple puisse périr naturellement (7) (§ 89).

voque de langage, qui risque d'égarer le lecteur. En disant que le composé ou le corps est un assemblage ou un agrégat des simples, c'est-à-dire des monades, Leibniz ne prétend pas assurément que les monades soient les éléments des corps, au même sens que les atomes, par exemple, c'est-à-dire comme des réalités occupant des positions distinctes dans l'espace. Les monades sont en dehors du temps et de l'espace. (Voyez *Éclairciss.*, p. 74.)

(1) Entendez là où il n'y a point lieu à des distinctions locales, là où les parties n'occupent point de places déterminées dans l'espace,

(2) L'atome de Démocrite et des modernes physiciens a, lui-même, une figure, de l'étendue; et, par suite, l'esprit y peut démêler des parties, bien que ces parties soient matériellement inséparables. C'est justement la difficulté de concilier la diversité des parties que l'esprit, au défaut des sens, discerne dans l'atome, avec l'unité de la figure que présente et de l'action qu'exerce l'atome, qui oblige Leibniz à rejeter la réalité de l'atome, et à lui substituer la force. La même raison a fait abandonner par d'illustres physiciens de notre temps, comme Ampère, Cauchy, la conception traditionnelle de l'atome (voyez sur cet intéressant sujet, l'*Histoire du matérialisme de Lange*, trad. Pommerol, p. 205 du volume II).

(3) « *Les monades sont les véritables atomes de la nature* »; tandis que les atomes des physiciens ne sont que des créations de l'esprit, des hypothèses utiles, nécessaires même aux calculs du savant.

(4) « *Les éléments des choses.* » Leibniz dit avec raison les éléments des choses, non des corps.

(5) La dissolution, au sens étymologique, c'est la rupture du lien qui tient enchaînées les parties d'un tout.

(6) Kant conçoit pourtant que l'action d'une force puisse cesser par une diminution graduelle de son intensité : ainsi la force ascensionnelle de la pierre qu'on lance en l'air s'affaiblit insensiblement et s'anéantit. On peut donc concevoir que l'action mécanique d'un atome s'abaisse graduellement jusqu'à zéro. Mais l'atome n'est pas une substanee au sens Leibnizien.

(7) La mort *naturelle* consiste, pour le composé ou le corps, dans la

5. Par la même raison, il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition (1).

6. Ainsi on peut dire que les Monades ne sauraient (2) commencer, ni finir que tout d'un coup (3), c'est-à-dire, elles ne sauraient commencer (4) que par création et finir que par annihilation; au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée, ou changée (5) dans son in-

désagrégation des atomes, ou des combinaisons spéciales d'atomes qui le constituent : mais les atomes eux-mêmes sont indestructibles. La raison et les faits, la théorie *a priori* et l'expérience, Kant et Lavoisier s'accordent pour le démontrer. « Un atome de matière anéanti », s'écrie Spinoza ; « et le monde s'écroule. »

(1) Toute naissance, dans la nature, est une combinaison de parties. Leibniz maintient, avec un soin jaloux, l'empire universel du mécanisme dans le monde des composés, des phénomènes, des corps. Il est d'accord en cela avec Descartes, comme avec Kant. La science de notre temps n'a fait que préciser et qu'étendre par des expériences inespérées les affirmations *a priori* du mathématicien, et du philosophe critique. On doit pouvoir expliquer mécaniquement la génération de tous les organismes, soutenait Kant : « Mais quel est le Newton, ajoutait-il, qui ramènera à des combinaisons mécaniques la formation du moindre brin d'herbe ? » L'embryogénie moderne s'inspire de la première partie de ce jugement; et elle n'a pas encore donné tort à la seconde.

(2) Voir sur l'éternité des monades, *Eclairc*. p. 73 et sq.. — Comme « atomes de la Nature », comme « Éléments des choses », elles ont une durée égale à celle du monde.

(3) Voyez la note 2 du § 4.

(4) Le mot de commencement a deux sens bien différents, selon qu'il s'applique aux monades ou aux corps. La monade ne commence pas dans le temps, puisque le temps n'existe pas indépendamment d'elle, et n'est qu'un ordre entre ses opérations ou ses perceptions. Le corps, au contraire, commence dans le temps : ainsi que l'établira Kant, à la suite de Leibniz, la réalité d'un corps n'est démontrable qu'autant qu'on est en état de lui assigner une place déterminée dans le temps et l'espace (Voyez *Eclairc*., p. 68 et 69).

(5) « *Altérée ou changée* » Leibniz distingue l'altération et le changement. Altérer la monade, ce serait lui faire perdre son individualité par une modification contraire à sa nature. Mais parmi les changements

térieur (1) par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans (2), comme cela se peut dans les composés, où il y a des changements entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres (3), par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents (4) ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des Scolastiques (5). Ainsi ni sub-

que sa nature comporte, n'en est-il point qui soient provoqués par une autre créature? Non; car aucune action du dehors ne s'exerce sur elle.

(1) La monade étant étrangère à l'espace, il n'y a lieu à distinguer en elle ni intérieur ni extérieur.

(2) Nous ne connaissons d'autres changements internes dans le corps que ceux qu'énumère ici Leibniz : la transposition ou le déplacement des parties, la présence ou l'absence du mouvement, le changement de direction et de vitesse des mouvements. Et, comme l'indique Leibniz, la première espèce de changement dépend des autres.

(3) Schelling commente ainsi ce passage : « En s'exprimant ainsi, Leibniz parlait pour les philosophes. Mais aujourd'hui on veut philosopher quand même, alors qu'on est apte à tout autre chose qu'à la philosophie. Aussi, si quelqu'un vient dire parmi nous qu'aucune connaissance ne résulte en nous d'une action extérieure, c'est un étonnement sans fin. Pour être philosophe, il faut croire que les monades ont des fenêtres par lesquelles les choses entrent et sortent. » (*Ideen zu einer Philos. d. Natur*, 2e vol., p. 20 des œuvres de Schelling.)

(4) La distinction de la substance et des accidents remonte jusqu'à Aristote, et répond à la distinction du sujet et des attributs. Parmi les accidents de la substance, les uns lui sont essentiels (συμβεβηκὸς κατ'αὐτο : ainsi l'égalité à deux droits de la somme des angles d'un triangle); les autres ne lui sont pas nécessairement associés (ainsi la place dans l'espace et le temps, etc.).

(5) Certains scolastiques, renouvelant la théorie de Démocrite, soutenaient que les objets physiques n'agissent sur l'âme, ne lui manifestent leurs qualités sensibles (couleur, son, etc.), que par l'intermédiaire de parcelles détachées des corps, et reproduisant en petit l'image de leurs propriétés (εἴδωλα). Les opinions variaient sur la nature de ces intermédiaires. Les Atomistes et leurs disciples scolastiques entendaient bien qu'une substance matérielle ne peut agir sur une autre que par le contact, ou par un intermédiaire matériel; et essayaient en vain d'expliquer

stance ni accident ne peut entrer de dehors dans une monade.

8. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des êtres (1). Et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités (2), il n'y aurait pas de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples, et les Monades, étant sans qualités, seraient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité (3); et, par con-

d'une manière analogue l'action du corps sur l'âme. Descartes n'eut pas de peine à montrer que les qualités sensibles ne sont que des sensations du moi, que les mouvements de la matière extérieure font naître dans l'âme. Il dit dans le premier discours de la Dioptrique « qu'il veut délivrer les esprits de toutes ces petites images, voltigeantes par l'air, nommées des *espèces intentionnelles*, qui travaillent tant l'imagination des philosophes. »

(1) L'être indéterminé, l'être vide de toute qualité, ne saurait se distinguer du néant : aussi Hegel, identifie-t-il les deux notions, au début de sa *Logique*. — Leibniz ne demande pas seulement que la monade ait une qualité : il veut qu'elle possède « quelques qualités. » Un philosophe, qui doit beaucoup à Leibniz, Herbart, ne croit, au contraire, pouvoir concilier l'unité et la simplicité de la substance individuelle qu'avec l'unité de sa qualité distinctive : il appelle ses monades *Urqualitäten* (des qualités primitives).

(2) La distinction de la qualité et de la quantité au sein de l'être répond à a distinction si profondément marquée par Aristote, entre la catégorie du ποῖον et celle du πόσον. Tandis que Pythagore et Démocrite ramènent les êtres, le premier au nombre, le second à la figure et au mouvement, et n'accordent de réalité qu'à ce qui se mesure : Platon et Aristote soutiennent que les déterminations mathématiques n'atteignent que le dehors des choses ou les apparences sensibles, et qu'au fond de l'être ne se découvrent que l'idée et la force, c'est-à-dire les modes de la vie spirituelle, et d'un seul mot des qualités. — Cicéron, le premier, a rendu ποιότης par *qualitas;* la traduction de ποσότης par *quantitas* est d'une invention postérieure, et se rencontre fréquemment chez Quintilien (v. PRANTL, *Gesch. d. Logik*, vol. I, p. 515).

(3) Les monades ne sont des êtres qu'autant qu'elles ont des qualités ; mais il est nécessaire que ces qualités soient différentes, pour que les

séquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevrait toujours, dans le mouvement, que l'Équivalent de ce qu'il avait eu, et un état des choses serait *indiscernable* (1) de l'autre.

9. Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre (2) : car il n'y a jamais dans la nature

monades puissent être distinguées les unes des autres. Autrement, on retrouverait partout la même unité, le même être. On ne saurait d'ailleurs établir entre des monades identiques des distinctions de temps et de lieu, puisque les monades sont en dehors de la durée et de l'étendue, comme nous l'avons déjà dit.

(1) Le monde sensible serait étranger au changement, ainsi qu'au mouvement, cette forme universelle du changement matériel. Car d'où viendrait le changement des choses sensibles, si tout était uniforme et immuable dans les monades? Comment rencontrer dans les effets ce qui ne se trouve pas dans les causes? L'action de la monade étant partout et toujours la même, il n'y aura partout qu'un mouvement uniforme, ce qui équivaut à dire qu'il n'y aura plus de mouvement : car un mouvement ne s'apprécie que par opposition à un autre mouvement, différent du premier soit dans sa direction, soit dans sa vitesse. Il faut sans doute, pour la vérité de cette conclusion, supposer que l'espace est plein de matière : autrement l'opposition de la matière en mouvement et du vide fournirait un moyen de reconnaître le mouvement. Mais l'hypothèse du vide est contredite par la raison.

(2) Le principe des Indiscernables, que nous trouvons exposé aux §§ 8 et 9, joue un rôle considérable dans la philosophie comme dans la physique de Leibniz. Les objections auxquelles il donne lieu sont discutées avec soin dans la correspondance de Leibniz avec Clarke (Lettres 4 et 5). Cette loi n'est, en résumé, qu'une application du grand principe de la raison suffisante. Leibniz ne voit pas de raison pour que deux êtres, absolument semblables, aient été créés par Dieu. Et il n'hésite pas à soutenir que l'expérience, pourvu qu'elle soit poussée assez loin et servie par des instruments assez délicats, nous découvre toujours quelque différence secrète sous les dehors les plus semblables. Kant, dans ses premiers écrits comme dans *la critique de la raison pure*, combat résolument et les raisons *a priori* et les arguments *a posteriori* qu'invoque Leibniz. Il reste à Leibniz, sans doute, la ressource d'affirmer que le témoignage de l'expérience, toujours défectueux, ne saurait être absolument décisif; et que, d'ailleurs, dans la plupart des cas, les faits justifient l'hypothèse du métaphysicien. — Le principe des indiscernables paraît bien avoir été formulé, pour la première fois, par Nicolas de Cues « Non possunt esse plura esse præcisè æqualia, non

deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque (1).

10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement (2), et, par conséquent, la Monade créée aussi, et même que ce changement est continuel (3) dans chacune.

enim tunc plura essent, sed ipsum æquale. » (EUCKEN, *Gesch. d. Grundbegriffe d. Gegenwart*, p. 203.)

(1) Leibniz distingue entre les dénominations intrinsèques et les dénominations extrinsèques. Les premières répondent aux qualités que les êtres possèdent par eux-mêmes, les secondes aux propriétés qui résultent de leurs rapports avec les autres êtres : la figure, le mouvement, l'inertie sont des dénominations extrinsèques ; l'appétit, la perception, avec leurs degrés et leurs formes infiniment variés, constituent des dénominations intrinsèques.

(2) Seul l'être créateur ne change point, parce qu'il est parfait. Ceux mêmes, qui rejettent l'existence de l'être parfait, reconnaissent que le changement est la loi de la réalité sensible. Tout s'écoule, disait Héraclite, πάντα ῥεῖ. Mais il oubliait, et c'est là l'erreur commune du sensualisme antique et moderne, que le changement ne se mesure qu'autant qu'il est rapporté, disons mieux, ne se constate qu'autant qu'il est opposé à son contraire, c'est-à-dire à des principes invariables, éternels comme les idées de Platon et les monades de Leibniz, ou temporaires comme les substances individuelles d'Aristote.

(3) Le principe de la continuité, dont Leibniz ne se lasse pas de faire des applications (Cf. *Lettre à Bayle sur un principe général utile à l'explication des lois de la nature*) est, comme celui des indiscernables, une des plus importantes conséquences que Leibniz fasse sortir de son principe de la raison suffisante ou de la loi du meilleur. La continuité dans les monades comme dans les phénomènes, est la condition d'un ordre supérieur, d'une harmonie plus profonde. *Natura non facit saltus*, dans le monde des perceptions, comme dans celui des mouvements. La perception distincte est reliée à la perception confuse, et le mouvement se rattache au repos, qui n'est qu'un moindre mouvement, par une gradation insensible. — Kant aussi fait de la loi de continuité un des principes de la raison pure : mais il n'en fait qu'un principe régulatif, c'est-à-dire une règle favorable à l'exercice de la pensée, une hypothèse utile dans l'explication des faits ; il n'ose pas, avec Leibniz, la présenter comme une loi même de la réalité, et ne la croit pas nécessaire à l'étude de la nature, au même titre que les principes désignés par lui sous le nom de Catégories.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changements naturels (1) des Monades viennent d'un *principe interne*, puisqu'une cause externe ne saurait influer dans son intérieur (§§ 396, 400).

12. Mais il faut aussi que, outre le principe du changement, il y ait un *détail de ce qui change*, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété (2) des substances simples.

13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple (3) : car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste (4) ; et, par conséquent, il faut que

(1) Leibniz semble vouloir réserver la part de ce que les théologiens appellent l'intervention miraculeuse de Dieu, c'est-à-dire la possibilité de certaines dérogations, prédéterminées d'ailleurs de toute éternité par la volonté divine, aux lois ordinaires et générales de la nature (voyez *Théodicée* et *Corresp. avec Clarke*, passim).

(2) Le changement de la monade doit obéir à des règles : une succession confuse de perceptions décousues n'offrirait rien d'intelligible à la raison. Il faut donc que le changement soit réglé dans le détail ; il faut que les opérations de la monade se déroulent avec continuité et suivant des lois ; ou, comme le dit ailleurs Leibniz, que chaque substance contienne dans sa nature « *legem continuationis seriei operationum suarum.* » (Erd. 107). Comment autrement démêler, au sein du changement sans trêve et sans loi, des caractères assez durables pour permettre de distinguer les espèces les unes des autres, et les individus d'une même espèce entre eux ; pour déterminer, selon l'expression de Leibniz, « la spécification et la variété des substances simples » ?

(3) Cf. Sur la perception infinie de la monade (*Eclairc.* p. 58). « L'état de l'âme, comme de l'atome, est un état de changement, une tendance ; l'atome tend à changer de lieu, l'âme à changer de pensée... (Mais) l'atome (tel qu'on le suppose, quoiqu'il n'y ait rien de tel dans la nature), bien qu'il ait des parties, n'a rien qui cause de la variété dans sa tendance, parce qu'on suppose que ces parties ne changent point leurs rapports : au lieu que l'âme, tout indivisible qu'elle est, renferme une tendance composée, c'est-à-dire une multitude de pensées présentes, dont chacune tend à un changement particulier selon ce qu'elle renferme, et qui se trouvent en elles tout à la fois en vertu de son rapport essentiel à toutes les autres choses du monde. » (*Réplique aux réflexions de Bayle.*)

(4) Non seulement chaque perception présente de la monade contient

dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports (1), quoiqu'il n'y en ait point de parties.

14. L'état passager, qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite (2). Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'aperçoit pas (3). C'est aussi ce qui les a fait croire que les seuls esprits étaient des Monades, et qu'il n'y avait point d'Ames des bêtes ni d'autres Entéléchies (4); et qu'ils ont confondu avec

« des rapports à tout »; mais dans chaque perception se retrouvent les traces des perceptions précédentes et comme un pressentiment confus de toutes les perceptions futures : la loi de la continuité ne permet pas qu'il en soit autrement. « Chaque perception précédente a de l'influence sur les suivantes, conformément à une loi d'ordre qui est dans les perceptions comme dans les mouvements. » (*Lettre à Basnage.*)

(1) On comprend maintenant ce que c'est que cette pluralité d'affections et de rapports, qui se rencontre à chaque instant dans la monade. Les affections, ce sont « les perceptions qui se trouvent ensemble dans une même âme en même temps » (*Lettre à Basnage*), chaque perception distincte ou consciente étant accompagnée d'une multitude de perceptions confuses. Et la perception totale de la monade, à chaque moment, a des rapports avec tous les états passés, présents et futurs, non seulement de l'individu, mais de l'univers.

(2) Cf. Sur la distinction de la perception consciente et des perceptions inconscientes (*Éclairciss.*, p. 54).

(3) Cf. Sur l'erreur des Cartésiens touchant la substance (*Éclairciss.*, p. 30).

(4) Cf. sur les diverses espèces de la perception. (*Eclairc.* p. 57.) — Les Cartésiens considèrent les animaux et les plantes comme de pures machines, et suppriment la distinction de l'organisme vivant et de la pure matière. L'homme seul participe à la conscience et par suite à la pensée, puisqu'il n'y a d'autre pensée, selon Descartes, que la pensée consciente. Sous cette grave erreur, que Leibniz n'a pas de peine à réfuter, se cache une vérité profonde, que Leibniz ne s'attache pas moins à mettre en lumière : à savoir que le monde tout entier des corps ne

le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur (1), ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées (2), et a même confirmé les esprits mal tournés (3) dans l'opinion de la mortalité des âmes.

15. L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre peut être appelé *Appétition* (4) : il est vrai que l'appétit ne

comporte une explication vraiment scientifique, qu'autant qu'il se ramène à l'étendue et au mouvement, et qu'on le suppose régi par les seules lois de la matière, par les lois du pur mécanisme.

(1) Les phénomènes de réviviscence, constatés par les expériences de son temps, servent à Leibniz à justifier sa pensée. Cf., sur la notion de la vie et de la mort (*Éclairciss.*, p. 81 à 84).

(2) Cf., *VIIe Éclairciss.*, p. 73 et sqq.

Le préjugé scolastique n'est, après tout, qu'une tentative d'explication philosophique du dogme chrétien. Leibniz essaye, dans sa *Théodicée*, d'atténuer la nouveauté de sa doctrine sur l'union indissoluble et l'égale indestructibilité du corps et de l'âme au sein de chaque monade, en la proposant comme un moyen de démontrer philosophiquement la résurrection des corps.

(3) Leibniz dit également (§ 5, *Principes de nat. et grâce*) que les Cartésiens ont encouragé par leur doctrine « les mauvais sentiments de quelques esprits forts prétendus, qui ont combattu l'immortalité de (notre âme). » Ces esprits forts sont les matérialistes.

(Cf., p. 30, Sur la faiblesse des principes cartésiens, lorsqu'ils sont aux prises avec les théories de Gassendi.

(4) Cf. Sur l'appétit et ses formes diverses (*Eclairc.* IX § V, p. 117). — L'*appétit*, ou l'*appétition*, n'est pas autre chose que la tendance éternelle de la monade à développer la représentation confuse et totale de l'univers, qu'elle porte en elle. A l'énergie de l'appétit répond la clarté graduelle des perceptions ; et la perfection du corps ou de l'organisme mesure l'énergie de l'appétit.

On comprend que la monade, limitée non dans sa durée, mais dans sa puissance perceptive, ne puisse jamais satisfaire pleinement l'appétit infini qui l'agite.

Cette aspiration du fini vers l'infini, où Leibniz place la raison dernière de l'activité des créatures, nous la retrouvons dans Platon sous les noms de ἔρως, ὄρεξις τοῦ πάντος, τοῦ ἀγαθοῦ ; chez Aristote dans l'aspiration incessante de la nature vers le suprême idéal de la pensée. Elle domine les théories des Cartésiens sur l'inclination essentielle de la créature vers le bien, vers l'être, aussi bien dans Spinoza que dans Malebranche.

saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons (1) nous-mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée (2) dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux (3) qui reconnaissent que l'âme est une substance simple doivent reconnaître cette multitude dans la monade; et Monsieur Bayle (4) ne devait point y trouver de la difficulté,

(1) Dans ce qui précède, Leibniz a surtout invoqué des raisons *a priori*, des arguments métaphysiques : il a raisonné sur les notions de l'être, de l'action et de la perception en général. Il s'appuie maintenant sur le témoignage de l'expérience, et de l'expérience la plus immédiate, la plus sûre, à ses yeux, celle du sens intime.

(2) « *La moindre pensée, dont nous nous apercevons* », c'est-à-dire le moindre acte de conscience. Prenons les deux notions les plus générales et par suite les plus simples, auxquelles, de l'aveu de tous les philosophes, puisse se ramener la distinction du monde physique et du monde psychique, les notions de l'étendue et de la sensation. L'étendue n'est-elle pas divisible à l'infini, n'offre-t-elle pas une pluralité de dimensions, de limites? La sensation, dont le moderne sensualisme, dont l'école associationiste anglaise prétend faire l'élément irréductible de la conscience, existe-t-elle en dehors de toute relation, de toute opposition entre deux états différents de la sensibilité? Une sensation unique et constante serait pour la conscience, comme si elle n'était pas. La sensation consciente d'ailleurs n'est-elle pas, comme l'analyse de Helmholtz l'a démontré victorieusement pour les sensations de couleur et de son, la résultante d'une multitude d'impressions inconscientes, ou, comme dit Leibniz, de petites perceptions?

(3) Au premier rang de ceux qui reconnaissent la simplicité de l'âme figurent les Cartésiens. On sait que Locke croyait l'unité de la pensée compatible avec la divisibilité de la matière, et qu'il ne voyait aucune raison de nier que la matière pût penser. Nous avons montré (*Eclairc.*, p. 33) quelles difficultés il trouvait à la conciliation de l'unité et du multiple au sein du même sujet.

(4) Qu'on consulte sur la polémique de Leibniz et de Bayle à ce sujet la *Lettre à Basnage* et la *Réplique aux réflexions de Bayle*, qui répondent successivement aux objections, contenues dans l'article Rorarius,

comme il a fait dans son Dictionnaire, article RORARIUS.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser que la *Perception*, et ce qui en dépend, est *inexplicable* (1) *par des raisons mécaniques*, c'est-à-dire par les figures et par les mouvements (2). Et, feignant qu'il y ait une machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie, en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer

des deux premières éditions du *Dictionnaire*. — Pierre Bayle, né en Languedoc en 1647, mourut en 1706 en Hollande.

Le *Dictionnaire historique et critique*, son œuvre capitale, est un admirable plaidoyer en faveur de la tolérance théologique et philosophique, dans un siècle et au milieu d'une société, qui se défiaient et s'irritaient volontiers de la libre pensée. Bayle s'appliquait, avec une merveilleuse érudition et une dialectique incomparable, à faire ressortir les difficultés des problèmes, que la frivolité ignorante et la présomption dogmatique tranchent si aisément : il s'appelait volontiers lui-même « Jupiter assemble-nues. » Leibniz, malgré la persévérance de ses critiques, n'en professait pas moins une très haute estime pour le génie et le caractère de Bayle. On en trouve le témoignage répété dans les deux articles cités plus haut. Ne dit-il pas de Bayle (*Théodicée*, § 174) : « Ubi benè, nemo melius. » Il n'hésita pas à lui rendre après sa mort cet hommage touchant : « On doit croire que Bayle est maintenant éclairé de cette lumière, qui est refusée à la terre, puisque, selon toute apparence, il a toujours été un homme de bonne volonté. »

(1) Non seulement avec la figure et le mouvement, on ne peut rendre compte de la perception, mais encore la figure et le mouvement ne s'expliquent point, si on ne les rapporte à des unités perceptives, à des monades (voyez *Éclairciss.*, p. 42 à 44).

(2) Le mécanisme est, comme le définit excellemment Leibniz, la doctrine qui ramène tout dans le monde à la figure et au mouvement, qui traite tous les êtres comme de pures machines, et ne connaît d'autres principes d'explication que les règles de la géométrie et de la mécanique. C'est la méthode par excellence des sciences physiques, la méthode de Descartes et de Newton, et, comme le dit très judicieusement un éminent logicien, Stanley Jevons, c'est véritablement le *novum organum* de la science moderne, plutôt que la méthode purement expérimentale préconisée par Bacon.

L'expérience n'est, en effet, qu'un savoir provisoire ou un procédé de vérification : les explications de la physique n'ont toute la rigueur scientifique que lorsqu'elles sont ramenées aux règles de la mécanique, et traduites en formules mathématiques.

comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera, en la visitant au dedans, que des pièces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception (1). Ainsi, c'est dans la substance simple et non dans le composé ou dans la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a-t-il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à-dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les *actions internes* des substances simples (Préf. 2, *b*. p. 474, Erdm.).

18. On pourrait donner le nom d'Entéléchies (2) à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire (3) des automates incorporels (§ 87).

(1) Qu'on suppose, dirions-nous aujourd'hui, l'anatomie et la physiologie du cerveau assez avancées pour qu'aucun des mouvements infiniment subtils de la substance nerveuse n'échappe à notre analyse, à notre mesure. Imaginons un microscope assez puissant pour rendre visible à l'œil la structure et le jeu des éléments sans nombre de l'organisme cérébral : nous ne découvririons toujours que de la figure et du mouvement. Qu'on lise à ce sujet Lange t. II, p. 150 et 199.

(2) Leibniz modifie le sens du terme qu'il emprunte à Aristote : Il en fait une force, une puissance spontanée d'agir : « Les formes des anciens ou entéléchies ne sont autre chose que des forces » (*Erd.*, p. 146). Mais l'entéléchie chez Aristote, comme l'étymologie probable du mot l'indique ἐντελῶς ἔχειν, c'est l'être à l'état d'achèvement, de perfection, ou encore la fin de l'être réalisée. Ainsi l'entéléchie de la hache, pour Aristote, est l'acte de tailler la pierre. L'âme est l'entéléchie du corps humain, parce que l'exercice de la pensée est la fin dont l'organisme est le moyen. En ce sens, l'âme est une entéléchie pour Leibniz comme pour Aristote.

(3) Leibniz se borne à dire que la monade est une sorte d'automate : il serait plus exact peut-être de dire qu'elle est dans son système le seul automate véritable. Car ni la nature, ni l'art humain ne réussissent à former des automates, au sens rigoureux du mot, c'est à-dire des machines ou des corps ayant en eux-mêmes le principe de leur mouvement. N'est-ce pas la loi suprême du mécanisme, pour Leibniz comme pour Descartes,

19. Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a *perceptions et appétits* dans le sens général que je viens d'indiquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées Ames (1); mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de Monades et d'Entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela (2); et qu'on appelle Ames seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire (3).

20. Car nous expérimentons en nous-mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe (4). Dans cet état

que tout mouvement dans la matière est un mouvement communiqué; il n'y a dans la nature physique qu'échange et transformation; nulle part, création de mouvement ou de force.

(1) Leibniz distingue ici entre la simple perception ou la pensée inconsciente, et la perception accompagnée du sentiment, c'est-à-dire la pensée consciente, qu'il appelle encore aperception.

(2) « *Que cela* », c'est-à-dire la simple perception.

(3) Leibniz fait avec raison de la mémoire la condition de la perception distincte ou consciente. La psychologie ne nous enseigne-t-elle pas que l'opposition est la loi de la sensation; en d'autres termes, qu'une sensation unique est comme nulle. Or, percevoir une différence, c'est faire acte de mémoire. D'ailleurs, comme l'entend admirablement Leibniz et comme la science de nos jours l'a démontré, la moindre perception consciente est la résultante de perceptions inconscientes que l'analyse du physicien parvient à distinguer : la mémoire ici encore est donc la condition de la pensée consciente.

(4) Jouffroy ne croyait pas qu'il pût exister de sommeil sans aucun songe. Il soutient avec raison que l'absence de toute manifestation extérieure de la pensée pendant le sommeil, de même que l'absence de tout souvenir au réveil, ne prouvent pas que l'intelligence du dormeur ait été entièrement inactive. Mais il reste toujours à démontrer cette action intérieure; et il ne paraît guère contestable que certains états du cerveau sont incompatibles avec l'exercice de la pensée consciente. Reste, il est vrai, la perception inconsciente.

l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple Monade; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus (§ 64).

21. Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même par les raisons susdites; car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception : mais quand il y a une grande multitude de petites perceptions où il n'y a rien de distingué, on est étourdi; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui peut nous faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer (1). Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux (2).

(1) Leibniz se plaît à rapprocher le vertige, le sommeil, l'évanouissement, la mort, comme des états où la conscience seulement est suspendue, mais ou la monade ne cesse pas de subir les actions multiples de l'organisme et d'être mis par lui, à des degrés différents sans doute, en rapport avec l'univers tout entier. L'étourdissement qui caractérise ces divers états de l'activité perceptive vient de ce que les impressions y sont trop rapides ou trop faibles pour que la conscience les puisse saisir et fixer. Les tentatives que d'ingénieux psychologues ont faites dans ces derniers temps en vue de déterminer les conditions nécessaires à l'exercice de la conscience semblent bien s'accorder pour les chercher surtout dans l'existence de centres physiologiques nommés centres d'arrêt, qui rassemblent et conservent les impressions par lesquelles la substance cérébrale est traversée à chaque instant dans tous les sens. Lorsque le fonctionnement de ces centres d'arrêt est suspendu, ou troublé, la pensée tombe dans l'état de vertige ou d'étourdissement que décrit Leibniz.

(2) L'animal ne meurt pas : le sentiment, qui caractérise sa perception, n'est qu'obscurci par la mort pour un temps plus ou moins long (voyez *Éclairciss.*, p. 82). Mais ce sentiment confus de l'individualité est tout autre chose que la conscience distincte de la personnalité, à laquelle la monade humaine est faite pour s'élever, et qui, une fois atteinte, ne peut plus, selon Leibniz, être compromise par les révolutions de l'organisme (voyez *Éclairciss.*, p. 86).

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir (1) (§ 360) ;

23. Donc, puisque réveillé de l'étourdissement on *s'aperçoit* de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement (2) auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçu ; car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement (3) (§ 401-403).

24. L'on voit par là que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé et d'un plus haut goût (4) dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nues (5).

(1) Cela s'entend sans peine du grand tout : les états successifs de l'univers ont leur raison d'être dans les états qui les précèdent. Le principe de causalité et la loi de continuité veulent qu'il en soit ainsi. Mais la monade est un monde en raccourci, un microcosme où les choses ne se passent pas autrement que dans le macrocosme.

(2) Autrement il y aurait eu solution de *continuité* dans la série des perceptions de la monade, suspension de ce que Leibniz appelle « *legem continuationis seriei operationum suarum.* »

(3) Leibniz a montré (§ 17) que la perception ne peut dériver du mouvement. N'oublions pas cependant que le mouvement n'est pour Leibniz qu'une perception (voyez *Éclairciss.*, p. 68.)

Au fond, Leibniz se borne à soutenir que les perceptions confuses, qui portent le nom de mouvements, s'expliquent les unes par les autres, et qu'il est inutile de recourir pour en rendre compte à des perceptions de nature différente ; qu'ainsi une perception de mouvement ne peut servir à expliquer qu'une perception de mouvement.

(4) Leibniz compare la conscience psychologique au sens du goût : le rapprochement est intéressant à poursuivre.

(5) Les monades « toutes nues », ce sont les monades les plus pauvres, celles qui n'ont que le degré inférieur de la perception, où rien n'est distingué, c'est-à-dire d'où toute conscience est absente. Ailleurs, Leibniz employant une métaphore du même genre oppose la *materia nuda* à la *materia vestita* (voyez *Éclairciss.*, p. 72.)

25. Aussi voyons-nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union (1). Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement (2), et peut-être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus (3). Et j'expliquerai tantôt, comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes (4).

26. La mémoire fournit une espèce de *consécution* (5) aux âmes, qui imite la raison (6), mais qui en doit être distinguée (7). C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe, et dont ils ont eu perception semblable auparavant

(1) L'optique physiologique et la théorie du son d'Helmholtz sont le décisif commentaire des vues de Leibniz.

(2) La *psychologie physiologique* de Wundt, dont la 2e édition paraît en ce moment, permet de se rendre compte de l'état présent de la science sur ces autres problèmes.

(3) Fontenelle n'hésitait pas à développer des suppositions du même genre. Ces hypothèses sont familières aux savants et aux logiciens de notre temps. Pourquoi, se demande Stanley Jevons, les insectes ne communiqueraient-ils pas entre eux à l'aide de perceptions sonores, inaccessibles à notre oreille ? Pourquoi n'aurions-nous pas possédé autrefois un sens capable de percevoir les phénomènes électriques : il se serait atrophié par suite de son inutilité relative, etc. (*Principles of Science*, p. 405.)

(4) « Tantôt », voir § 62 et 78.

(5) *Consecutio :* suite, enchaînement de perceptions.

(6) Leibniz dit plus exactement (*Théodicée*, § 65, du *Disc. de la conformité de la foi avec la raison*) : « les bêtes ont des *consécutions* de perceptions qui imitent le *raisonnement*. »

(7) C'est pour ne pas faire cette distinction que les sensualistes croient pouvoir ramener à l'*association des idées* toutes les opérations de la raison : là est l'erreur commune de David Hume, de Hartley, de James Mill et de leurs modernes continuateurs.

vant, s'attendent par la représentation de leur mémoire à ce qui y a été joint dans cette perception précédente et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors. Par exemple, quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée et crient et fuient (Prélim., § 65).

27. Et l'imagination forte qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet (1) d'une longue *habitude* ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire (2); ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici (3). Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison.

(1) C'est-à-dire laisse un souvenir aussi vivace de l'acte qu'il convient d'accomplir et une impulsion aussi irrésistible à l'exécuter, que le pourrait faire l'habitude.

(2) David Hume, en ramenant l'idée d'un rapport de cause à effet au souvenir d'une succession habituellement perçue entre deux faits, n'a fidèlement décrit que le procédé vulgaire de la généralisation ou de l'induction empirique.

(3) L'expérience suffit sans doute à nous apprendre qu'il en est ou qu'il n'en est pas de même partout : mais elle ne nous livre toujours pas la raison du fait. Il faut pour cela que les données de l'expérience soient contrôlées, interprétées par le calcul mathématique, c'est-à-dire rattachées aux lois universelles du mécanisme. C'est ainsi que l'astronome trouve dans la mécanique céleste la raison des phénomènes qu'il étudie, et, par exemple, de la succession du jour et de la nuit.

L'étude des faits physiques ne devient, de même, une science véritable, qu'autant que les données de l'expérience y concordent avec les

29. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles (1) est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la *Raison* et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous-mêmes et de Dieu (2), et c'est ce qu'on appelle en nous Ame raisonnable ou *Esprit*.

30. C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux *actes réflexifs* (3), qui nous font penser à ce qui s'ap-

résultats du calcul. Voilà pourquoi Leibniz distingue la physique expérimentale de la physique scientifique ou mathématique. « Je viens à la physique, et je comprends maintenant sous ce nom toutes les notices expérimentales des choses corporelles, dont on ne peut pas encore donner la raison par des principes géométriques ou mécaniques. Aussi ne les a-t-on point pu obtenir par la raison et *a priori*, mais seulement par l'expérience et la tradition. » (Lettre au père Bouvet.)

La logique de Stanley Jevons fait admirablement ressortir ce rôle des mathématiques dans l'induction physique.

(1) Les vérités nécessaires et éternelles sont, pour l'homme, les principes de la logique et des mathématiques. Toutes les autres sciences les supposent. Les positivistes eux-mêmes ne font-ils pas des mathématiques la base ou le premier degré de la connaissance : ils ont le tort, Comte au moins, d'oublier la logique. Cf. *Eclairc*. XII, p. 168.

(2) La connaissance des vérités nécessaires nous élève, en premier lieu, à la connaissance de nous-mêmes, puisque notre âme trouve que ces idées ne lui viennent que de son propre fonds, et apprend à se connaître comme esprit ; en second lieu, à la connaissance de Dieu, que nous concevons comme la raison universelle, où toutes les raisons individuelles ont leur commun principe.

Cf., *Principes de nature et grâce*, § V.

(3) Le passage des abstractions logiques ou mathématiques aux actes réflexifs, c'est-à-dire à la réflexion de l'esprit sur lui-même, marque un progrès de l'abstraction, qu'il faut avoir réalisé, pour s'élever jusqu'à la considération du moi, et ensuite de Dieu. Platon, de même, dans le VII[e] livre de *la République*, fait de l'étude des mathématiques le préliminaire indispensable de la philosophie, et la condition de la connaissance de nous-mêmes, c'est-à-dire des Idées, qui constituent, selon lui, l'essence de notre être, et de toute réalité. Ce que la réflexion sur le moi découvre surtout à Leibniz, c'est l'individualité, et la spontanéité propre de l'être : mais il avait aussi appris de Platon, et il se plaît à le reconnaître, que l'être véritable ne réside que dans le simple, ou l'immatériel, dans l'idée ou la forme.

pelle moi, et à considérer que ceci ou cela est en nous; et c'est ainsi qu'en pensant à nous (1), nous pensons à l'Être, à la Substance, au simple et au composé, à l'immatériel et à Dieu même; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les principaux (2) objets de nos raisonnements (*Théod.*, Préf. 4, *a*).

31. Nos raisonnements sont fondés sur *deux grands principes*, *celui de la contradiction* en vertu duquel nous jugeons *faux* ce qui en (3) enveloppe, et *vrai* ce qui est opposé ou contradictoire au faux (§§ 44, 196).

32. Et *celui de la raison suffisante* (4), en vertu du

(1) Nous ne trouvons directement qu'en nous l'être, la substance (voyez *Eclairc.* XII, p. 169).

(2) La science ne saisit que les phénomènes; la conscience atteint l'être.

(3) « En enveloppe », enveloppe de la contradiction. On connaît la formule de ce principe, donnée, pour la première fois, par Aristote : τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν, ἀδύνατον τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτό (*Metaph.*). La logique d'Aristote repose tout entière sur ce principe. Elle n'envisage les concepts logiques ou les idées générales que sous le rapport de la quantité; et ne se préoccupe, comme la science des nombres, que d'assurer l'ordre mathématique en quelque sorte de leurs combinaisons. — Mais la métaphysique d'Aristote n'obéit pas seulement au besoin de mettre de l'unité, de l'accord entre nos pensées : elle ne croit avoir assez fait pour l'explication des choses qu'autant qu'elle les considère comme les manifestations de l'aspiration universelle vers le bien, vers le meilleur, c'est-à-dire vers la raison infinie et consciente. Leibniz, en rétablissant dans la philosophie le principe oublié de la raison suffisante, ne fait que revenir au vrai sens du péripatétisme (voyez *Éclairc.*, p. 40).

(4) Wolff, emporté par ses tendances mathématiques, sacrifia, dans son interprétation de la métaphysique Leibnizienne, le principe de raison suffisante à celui de contradiction. Il fut amené ainsi à modifier profondément le concept de la monade, et à n'accorder qu'aux monades humaines, aux esprits, cette perception confuse sans doute, mais infinie de l'univers, que Leibniz attribue libéralement à toutes les monades. Les critiques que Kant dirige contre l'abus du principe de contradiction dans la philosophie de Leibniz, ne portent, en réalité, que sur la doctrine de Wolff. (Voyez notre livre sur la *Critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*.)

quel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues (1) (§§ 44, 196).

33. Il y a deux sortes de *vérités*, celles de *raisonnement* et celles de *fait* (2). Les vérités de *raisonnement* sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de *fait* sont contingentes (3) et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives (§§ 170, 174, 189, 280-282, 367. Abrégé Object. 3).

34. C'est ainsi que chez les mathématiciens, les *théorèmes* de spéculation et les *canons* de pratique sont réduits par l'analyse aux *définitions*, *axiomes* et *demandes* (4).

(1) De même que la philosophie de Kant repose toute entière sur un acte de foi dans la vérité du devoir ou de la loi morale : ainsi la métaphysique de Leibniz est inspirée et soutenue, d'un bout à l'autre, par une foi inébranlable dans l'autorité du principe de raison suffisante. Loin que l'expérience suffise à justifier ces deux actes de foi métaphysique, elle les suppose et s'en sert pour démontrer ses principes et ses méthodes (voyez *Éclairciss.*, p. 39 et sqq.).

(2) Les vérités de raisonnement sont l'objet de la métaphysique, de la logique et des mathématiques; les vérités de fait relèvent des sciences qui étudient la nature physique et morale, et que Leibniz désigne habituellement sous les noms de physique et de pneumatique. Les vérités de fait ne sont pas trouvées, sans doute, sans le concours du raisonnement : Leibniz l'a montré suffisamment aux § 28 et 29; mais, à la différence des vérités de pur raisonnement, elles réclament l'intervention de l'expérience. (Cf. *Eclairc.*, XII, § 6, p. 171.)

(3) Les vérités de fait, c'est-à-dire les lois de la nature, sont contingentes, au sens où Leibniz prend ici le mot.

(4) Plus ordinairement désignés sous le nom de postulats.

35. Et il y a enfin des *idées simples* dont on ne saurait donner la définition; il y a aussi des axiomes et demandes ou, en un mot, des *principes primitifs* qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi; et ce sont *les énonciations identiques* (1), dont l'opposé contient une contradiction expresse (§§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121-122, 337, 340-344).

36. Mais la *raison suffisante* se doit trouver aussi (2) dans les *vérités contingentes ou de fait*, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, où la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes (3) à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini (4). Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente (5); et il y a

(1) *Enunciatio*, traduction latine du mot ἀπόφασις, qui désigne la proposition dans la terminologie d'Aristote.

Kant combat la théorie Leibnizienne, qui fait de tous les axiomes des propositions identiques : il considère, par exemple, la définition de la ligne droite comme un jugement synthétique.

(2) Leibniz vient de montrer que les vérités de raisonnement ont leur raison suffisante dans les vérités simples, primitives et identiques, auxquelles l'analyse les réduit (§ 33). Il s'agit de découvrir la raison suffisante des vérités de fait : Leibniz ne la trouve qu'en Dieu. (Cf. *Eclaircissements*, XII, § 4, p. 168.)

(3) En vertu de la conspiration de toutes choses, le moindre mouvement dans le monde des corps résulte de tous les mouvements antérieurs de la matière répandue dans l'espace, comme la moindre perception d'un esprit résulte de toutes ses perceptions passées. Et comment épuiser par notre analyse cette variété infinie de mouvements et de perceptions?

(4) On sait que la seconde antinomie de Kant nie la division des corps à l'infini. Mais Kant ne montre bien qu'une chose, c'est que l'expérience ne peut saisir ni le calcul exprimer soit l'infiniment petit, soit l'infiniment grand : reste à savoir si les bornes de la connaissance sensible sont aussi celles de la nature.

(5) Les mouvements du bras, qui écrit, ont, comme les mouvements

une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale (1).

37. Et comme tout ce *détail* n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé (2) : et il faut (3) que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *séries* de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.

de la matière, leur raison dans le mécanisme d'abord de l'organisme individuel, puis du monde des corps tout entier, dont cet organisme n'est qu'une pièce détachée, en quelque sorte, par notre abstraction. Mais, à son tour, la résolution d'écrire un résumé de la monadologie suppose, on le comprend sans peine, tout le travail antérieur de la pensée de Leibniz. — Notre Laplace a imaginé quelque part un génie mathématique assez puissant pour calculer à un moment donné tous les états de la matière répandue dans l'espace, et pour en déduire mathématiquement tous les changements qu'elles suivront nécessairement dans l'infini de la durée, et prévoir ainsi l'avenir avec certitude.

Mais, répliquent Dubois-Reymond et Lange, ce puissant génie ne pourra connaître et prévoir ainsi que les changements dans le monde de la matière et ne saura rien de ce qui se passera dans le monde des esprits (voyez Lange, *Histoire du matérialisme*, t. I, p. 151).

(1) Remarquons bien que la raison suffisante du fait volontaire, que Leibniz prend pour exemple ne se trouve, comme celle de tous les faits quels qu'ils soient, que dans la double série des causes efficientes et des causes finales. Sans doute le psychologue peut expliquer un fait volontaire, en ne se plaçant qu'au point de vue des causes finales, ou des perceptions du moi ; et le physicien a le droit de se borner à la recherche des causes efficientes. Mais ni l'un ni l'autre n'atteignent ainsi la raison suffisante.

(2) Le savant n'a pas besoin non plus de pousser sa recherche aussi loin. Il lui suffit que ses explications, si incomplètes qu'elles soient, lui servent à entendre les faits, de manière à les gouverner, ou, comme dit Leibniz, de façon à « se procurer des phénomènes » (voyez *Éclairciss.*, p. 106-107). La science compense par l'utilité pratique de ses résultats ce qui leur manque nécessairement du côté de la certitude théorique.

(3) ἀνάγκη στῆναι, dit Aristote dans le même sens. La raison suffisante ne peut se rencontrer que dans un être placé en dehors de la série des êtres contingents : autrement cet être serait contingent lui-même et par suite inexpliqué comme les autres.

38. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment (1) comme dans la source, et c'est ce que nous appelons Dieu (§ 7).

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié (2) partout, *il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit.*

40. On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle (3) et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible (4), doit être incapable

(1) *Éminemment* ne s'entend que par opposition à *formellement*. Descartes avait mis à la mode parmi ses disciples la distinction qu'il trouvait déjà faite entre ces deux termes chez les scolastiques et particulièrement dans saint Thomas.

« Les choses sont dites être *formellement* dans les objets des idées, quand elles sont en eux telles que nous les concevons ; et elles sont dites y être *éminemment*, quand elles n'y sont pas à la vérité telles, mais qu'elles sont si grandes, qu'elles peuvent suppléer à ce défaut par leur excellence. » (Descartes : *Rép. aux sec. obj.*)

(2) La pensée ne peut comprendre le monde, qu'à condition que tout y soit lié, qu'il ne s'y rencontre aucune contradiction radicale. Ceux mêmes qui soutiennent que le monde est le produit de deux principes inconciliables, d'un bon et d'un mauvais principe, comme les métaphysiciens récents du pessimisme, ne peuvent cependant, tant le besoin d'unité de l'esprit les domine, se soustraire à la nécessité d'associer ces deux principes dans l'unité de la substance absolue ; et imaginent, par une fantaisie presque aussi insupportable que celle du manichéisme, la lutte éternelle du bien et du mal, de la raison et du vouloir au sein d'un seul et même être.

(3) « *Universelle* », c'est-à-dire que tous les êtres dérivent de ce commun principe. Leibniz n'entend pas comme les panthéistes l'universalité de la substance absolue ; il les réfute dans ses « *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel.* »

(4) « *Etant une suite simple de l'être possible* » : entendez que l'être possible par excellence, ou l'être dont on ne peut concevoir l'impossibilité, est celui sans lequel rien absolument n'est possible. Et cet être, c'est l'être nécessaire, l'être de soi, comme dit Leibniz, duquel dépend l'existence des êtres contingents.

de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit que Dieu est absolument parfait; la *perfection* n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont (1). Et là où il n'y a point de bornes, c'est-à-dire, en Dieu, la perfection est absolument infinie (§ 22, Préf. 4, *a*).

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu (2). Cette *imperfection originale* des créatures se remarque dans l'*inertie naturelle* des corps (3) (§§ 20, 27-30, 153, 167, 377 et suiv.).

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences (4),

(1) Leibniz identifie la réalité et la perfection, et refuse de reconnaître une réalité propre au mal (voyez *Éclairciss.*, XI, § 3). Dieu a toute la perfection possible, parce qu'il réunit en lui toute la réalité possible : il est l'*ens perfectissimum* et l'*ens realissimum*. — Mais il faut bien distinguer la réalité positive de la réalité apparente. Dans le fond des choses, comme le dit Leibniz, la réalité positive « n'est que dans les monades et leurs perceptions. » La matière, le corps, le temps, l'espace, le mouvement ne sont que des réalités apparentes, des phénomènes. Tout ce que le monde des monades enferme de réalité positive, ainsi entendue, est contenu éminemment dans la monade infinie.

(2) Il n'y a en Dieu que réalité positive, c'est-à-dire qu'action et perception distincte : la monade créée, ne pouvant être semblable à Dieu, est sujette aux passions et aux perceptions confuses. Ces passions et ces perceptions confuses mesurent l'imperfection originelle de la monade (voyez *Éclairciss.*, p. 63, 104 et 144 et sqq.).

(3) L'inertie naturelle des corps n'est qu'une apparence, qu'un phénomène : notre esprit s'y laisse tromper par la connaissance sensible, par une perception confuse (voyez *Éclairciss.*, p. 163).

(4) Leibniz identifie les essences et les possibilités. L'essence ou le possible, c'est l'être envisagé dans sa racine métaphysique, c'est-à-dire antérieurement à son existence actuelle. Il y a deux sortes d'essences,

en tant que réelles ou de ce qu'il y a de réel (1) dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant mais encore rien de possible (§ 20).

44. Car il faut bien que, s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles (2), cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel (3) ; et, par conséquent, dans l'existence de l'être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel (§ 184-189, 335).

comme il y a deux sortes de possibilités : celle des espèces et celle des individus. Ainsi le mot οὐσία, qui représente les espèces pour Platon, désigne aussi les individus pour Aristote.

Tous les possibles ne sont pas appelés à l'existence : ceux-là seulement ont ce privilège qui entrent dans la composition du meilleur des mondes. « Unde porro sequitur omnia possibilia, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad existentiam tendere pro quantitate essentiæ seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt » (*De rer. orig. radic.*).

(1) Il y a, et cela résulte de ce qui précède, une réalité dans le possible ou l'essence, mais une réalité métaphysique, bien distincte de la réalité du monde actuel : c'est-à-dire que tous les possibles, avant le choix divin qui appelle les uns à l'existence, et qui laisse les autres dans le néant, participent à la réalité de l'entendement suprême, dont ils constituent les idées éternelles.

(2) Leibniz identifie les essences ou possibilités aux vérités éternelles, c'est-à-dire aux idées éternellement présentes à la pensée divine. Et voilà pourquoi il définit la connaissance du vrai, la connaissance des possibles ou des essences. (Voyez *Meditat. de cognit, verit et ideis*, et *Éclairciss.*, XII, § 2 et 3.)

(3) Si les vérités éternelles supposent une pensée où elles sont entendues éternellement, il suit de là que Dieu existe, puisque penser, c'est être; et que Dieu existe actuellement, puisque la pensée actuelle est impliquée dans la pensée éternelle. Mais il est bien évident que les mots d'existence et d'actualité, appliqués à l'être et à la pensée absolue, n'ont plus le sens habituel, qu'ils empruntent aux relations des créatures avec le temps et l'espace.

45. Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et, par conséquent, aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi *a posteriori*, puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même (1).

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris (2) et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont

(1) (Voyez *Éclairciss*, p. 134 à 137). — Kant nie que la simple possibilité, c'est-à-dire de l'absence de toute contradiction dans la notion d'un être, on puisse conclure à l'existence réelle de cet être. Mais Kant n'a pas démontré que la raison ne fût pas obligée d'affirmer l'être nécessaire; ni que l'être nécessaire ne méritât pas d'être appelé l'*ens realissimum* ou l'être parfait. L'école de l'idéalisme absolu, avec Fichte, Schelling et Hegel, n'a pas eu de peine à triompher sur ce point des arguments de Kant. Elle s'inspirait encore de Leibniz, en professant que la réalité de l'être parfait ne saurait être confondue avec la réalité du monde sensible.

(2) « Les vérités métaphysiques, écrit Descartes au père Mersenne, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement...; c'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume. » (Éd. Cousin, t. VI, p. 109.)

Mais Descartes nous livre sa véritable pensée dans le passage suivant : « On ne peut dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître. » (*Ibid.*, p. 103).

le principe est la convenance ou le choix du meilleur; au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne (1) (§ 180-184, 185, 335, 351, 380).

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations (2) continuelles (3) de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée (4) (§§ 382-391, 398, 395).

48. Il y a en Dieu la *Puissance* (5), qui est la source

(1) Leibniz distingue entre l'entendement de Dieu, qui connaît éternellement tous les possibles, et sa volonté qui choisit les plus parfaits d'entre eux pour les appeler à l'existence. Mais le choix suppose un intervalle entre la conception et la détermination, une opposition possible entre l'entendement et la volonté. Toutes ces distinctions ne conviennent pas évidemment à l'action divine. Ce que Leibniz veut dire, au fond, c'est qu'il ne suffit pas aux œuvres de la sagesse d'être intelligibles, mais qu'il faut encore qu'elles soient bonnes; et qu'elles n'obéissent pas seulement à une nécessité logique ou mathématique, mais à une nécessité morale ou heureuse. L'école de Hegel ne s'éloignera pas de lui, autant qu'il semble, en soutenant que dans la logique éternelle la nécessité et la liberté se confondent.

(2) Leibniz n'a recours qu'en hésitant au langage des figures, en face de ce mystère de la création, qui défie notre imagination comme notre science, parce que toute analogie nous abandonne quand nous essayons de le résoudre; parce que, si nous croyons saisir le pourquoi, nous sommes condamnés à ignorer le comment de ce grand acte. — L'image employée par Leibniz est d'ailleurs fort belle : il ne pense pas pouvoir mieux marquer le caractère instantané et irrésistible de l'acte créateur qu'en le comparant à l'éclair qui traverse en un moment la nuit du néant, et qui ne réussit à l'éclairer d'une manière durable qu'autant qu'il est incessamment répété.

(3) Leibniz sait très bien les conséquences dangereuses que l'on est exposé à tirer de la doctrine cartésienne de la création continue. Il essaie de les prévenir, et de distinguer sa conception de celle de Spinoza. (voyez *Éclairciss.*, X, § 14).

(4) Voyez *Sur la limitation originelle de la créature.* (*Eclairc*, p. 146.)

(5) « La puissance va à l'être, la sagesse ou l'entendement au vrai, et

de tout, puis la *Connaissance* qui contient le détail (1) des idées, et enfin la *Volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur (§§ 7, 142-150). Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les Monades créées, fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les monades créées ou dans les Entéléchies (ou *perfectihabies* (2), comme Hermolaüs Barbarus (3) traduisait ce mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection (§ 87).

49. La créature est dite *agir* (4) au dehors (5), en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'*action* à

la volonté au bien... Et c'est la puissance de cette substance, qui en rend la volonté efficace. » (*Théod.*, § 7.) — « La puissance précède même l'entendement et la volonté ; mais elle agit comme l'un le montre, et comme l'autre le demande... Plusieurs même ont cru qu'il y avait là dedans un secret rapport à la Sainte-Trinité : que la puissance se rapporte au Père..., la sagesse au Verbe..., et la volonté... au Saint-Esprit. » (*Id.*, 149-150.) — La pensée et le vouloir supposent l'être : la puissance est le principe de l'être. Voilà pourquoi Leibniz dira plus loin que la puissance, dans la monade créée, fait le sujet ou la base, sur laquelle reposent la faculté perceptive et la faculté appétitive.

(1) Leibniz définit la connaissance divine, « la connaissance qui contient le détail des idées », c'est-à-dire la connaissance pour laquelle tout est distingué, tout est distinct, détaillé : par opposition à la perception, toujours confuse par quelque côté, de la créature.

(2) *Perfectihabies*, traduction littérale du mot grec ἐντελέχεια (*perfectum habeo*) (voir *supra* sur le vrai sens de l'expression aristotélique).

(3) Hermolaüs Barbarus, érudit italien de la fin du quinzième siècle (1454-1493), qui traduisit une partie des ouvrages d'Aristote et de son commentateur Thémistius.

(4) Voir sur l'action et la passion dans les monades. (*Eclairciss.*, p. 63 et 104.)

(5) L'action au dehors n'existe pas véritablement pour la monade : c'est une façon de nous exprimer, comme quand nous parlons du lever et du coucher du soleil (voyez *Éclairciss.*, p. 111(.

la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes (1), et la *passion* en tant qu'elle en a de confuses (§§ 32, 66, 386).

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est (2) qu'une influence idéale (3) d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car puisqu'une Monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre (§§ 9, 54, 65-66, 201. Abrégé object. 3).

52. Et c'est par là qu'entre les créatures, les actions et les passions sont mutuelles (4). Car Dieu, comparant

(1) Il est bon de s'exercer à traduire dans le langage de Leibniz et à ramener aux principes de la monadologie les relations de cause à effet, que l'expérience vulgaire et la science reconnaissent entre les êtres et les faits; de réduire, par exemple, à la distinction des perceptions distinctes et des perceptions confuses, ce que nous appelons l'action du soleil sur la terre, du cerveau sur la pensée, de la pensée sur le corps, d'un homme sur un autre homme, etc.

(2) Leibniz demande ici qu'on distingue la causalité dans le monde des monades ou des substances simples et dans celui des phénomènes ou des composés (voyez *Éclairciss.*, p. 105 à 107).

(3) Les monades n'ont pas d'influence directe, ou physique les unes sur les autres : il ne peut être question entre elles que d'une action idéale. Ainsi les acteurs qui exécutent un drame n'agissent pas réellement les uns sur les autres : ils ne font tous qu'obéir également à la pensée du poète, et n'exercent entre eux qu'une influence idéale (voyez *Éclairciss.*, p. 97, § 8 et p. 104).

(4) Dieu, en composant le drame de la vie universelle, adapte les personnages et les événements les uns aux autres, de manière à ce qu'ils

deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre; et, par conséquent, ce qui est actif à certains égards, est passif suivant un autre point de considération : *actif*, en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre; et *passif*, en tant que la raison de ce qui se passe en lui se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre (§ 66).

53. Or, comme il y a une infinité d'univers (1) possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul (2), il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu qui le détermine à l'un plutôt qu'à l'autre (§§ 8, 10, 44, 173, 196 et suiv., 225, 414-416).

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance* ou dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent; chaque possible ayant droit de prétendre (3) à l'existence à mesure de la perfection

servent tous également à préparer le dénouement. Et voilà pourquoi le monde des phénomènes peut être comparé à un organisme immense, où chaque partie est à la fois cause et effet à l'égard de toutes les autres.

(1) Voyez *Eclairciss.*, p. 129. — Leibniz ne croit pouvoir sauvegarder la liberté de l'acte créateur, qu'en supposant que l'entendement divin conçoit plus de mondes possibles que sa bonté n'en veut réaliser. Mais il est obligé pour cela de réduire l'entendement divin à n'être qu'un entendement logique ou mathématique. Or, la raison suprême, comme Hegel après Platon l'a si bien entendu, concilie la logique, la mathématique, la science, l'art et la moralité dans l'*idée du bien*, ou l'*idée absolue*.

(2) « Il n'en peut exister qu'un seul », parce que l'univers est la collection des choses qui remplissent le temps et l'espace; et qu'en dehors du temps et de l'espace, il n'y a place pour aucun monde. (Voyez *Théod.*, § 8.)

(3) (Voyez *Éclairciss.*, p. 140). — Il ne faut pas s'imaginer que cette prétention des possibles à l'existence les constitue à l'état de réalités indépendantes de l'être divin. Les mondes possibles ne sont, pour Leibniz, que les différents univers, conçus par Dieu comme réalisables sans contradiction; et les individus ou les monades, qui entrent dans la composi-

qu'il enveloppe (§§ 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 et suiv,. 354).

55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse (1) fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire (2) (§ 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208, Abrégé de object. 1, object. 8).

56. Or cette *liaison* ou cet accommodement (3) de toutes les choses créées à chacune et de chacun à toutes les autres fait que chaque substance simple a des rapports (4) qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel (5) de l'univers (§ 130, 360).

tion de ces mondes, purement possibles, ne sont que les différentes vues que Dieu a de chacun de ces univers. — La prétention (*omne possibile exigit existere*) des possibles à l'existence n'exprime que la préférence que Dieu est tenu, en vertu d'une nécessité morale, c'est-à-dire en vertu de la loi du meilleur, d'accorder aux plus parfaits de ces possibles sur les autres, pour exercer en leur faveur sa puissance créatrice.

(1) La sagesse, ou la science absolue en Dieu.

(2) Leibniz résume, dans ces quelques lignes, les arguments métaphysiques ou à priori, sur lesquels repose son optimisme. Il entreprend, dans la *Théodicée*, d'en donner aussi une démonstration expérimentale; ou, du moins, de réfuter les objections qu'on croit pouvoir élever contre cette doctrine au nom de l'expérience, au nom de l'existence du mal dans l'univers (voyez, sur l'Optimisme, *Éclairciss.*, XI).

(3) Leibniz développe ici les conséquences des idées résumées au paragraphe 52.

(4) « Chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, » c'est-à-dire a des rapports avec toutes les autres, et, par conséquent, les représente sous différents points de vue.

(5) L'expression est très énergique et très poétique. Chaque monade est un miroir qui répond par ses propres modifications aux modifications de ce qui l'entoure; mais c'est un miroir vivant, qui perçoit ce qu'il représente d'une manière plus ou moins confuse, et en rend témoignage soit par des mouvements inconscients, soit par des sensations de plaisir ou de peine, soit par des pensées distinctes. Et ce n'est pas assez dire : car ce miroir vivant communique ses affections aux réalités extérieures qu'il réfléchit, et ne les représente qu'à travers le prisme de ses dispo-

57. Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre, et est comme multipliée perspectivement; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul, selon les différents points de vue (1) de chaque monade.

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est-à-dire, c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut (2) (§ 120, 126, 241 et sqq., 214, 243, 275).

sitions changeantes. Enfin ce miroir est perpétuel, et dure autant que l'univers qu'il réfléchit.

Leibniz a très souvent de ces bonheurs d'expression. C'est ainsi qu'il appelle encore les monades : *miroirs actifs indivisibles*, *parties totales*, *simplicités fécondes*, *mondes en raccourci*, *centres dont la circonférence est infinie*, *petits Dieux*, *automates spirituels*.

(1) Les diverses monades représentent le même univers dans la succession infinie de leurs perceptions ; mais chacune le représente sous un point de vue différent, et ce point de vue est déterminé par le corps de la monade (voyez sur le sens et la vérité de cette conception, *Éclaircissements*, p. 61).

(2) Au § 41, Leibniz définit la perfection en Dieu « la grandeur de la réalité positive prise précisément : « d'où il suit que la perfection de la connaissance résulte pour lui, de la grandeur de la perception distincte. Entendue du monde des créatures, la perfection est définie autrement : « l'ordre ou l'unité dans la variété. » — Les deux définitions ne diffèrent pas au fond. Un monde, comme celui des monades, où se rencontre le plus de variété et d'unité tout à la fois, est bien le plus propre de tous à satisfaire la pensée divine par la richesse et la distinction, et par suite par la perfection ou la grandeur de la perception qu'il fournit.

Il y a bien aussi unité et variété dans le monde, tel que le conçoit le mécanisme cartésien : mais combien l'unité et la variété y sont moindres que dans l'univers Leibnizien. D'abord le monde cartésien se compose de deux espèces de substances hétérogènes, les corps et les esprits; et, en second lieu, les corps, ramenés à leurs éléments substantiels, se résolvent en points d'étendue, qui ne diffèrent entre eux que par la position. Les éléments du monde de Leibniz sont tous des monades : voilà pour l'unité ; et chaque monade est une représentation différente de l'univers : voilà pour la variété.

59. Aussi n'est-ce que cette hypothèse (que j'ose dire démontrée (1)) qui relève comme il faut la grandeur de Dieu : c'est ce que M. Bayle reconnut, lorsque dans son dictionnaire (article *Rorarius* (2)) il y fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison, pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs, dans ce que je viens de rapporter, les raisons *a priori* (3) pourquoi les choses ne sauraient aller autrement. Parce que Dieu, en réglant le tout, a eu égard à chaque partie, et particulièrement (4) à chaque Monade, dont la nature étant repré-

(1) Il ne s'agit évidemment pas pour Leibniz d'une démonstration du même genre que celles que comportent les vérités des mathématiques ou de la physique. L'originalité de Kant a été de distinguer nettement de la certitude théorique ou scientifique, ce que l'on appelle selon l'usage la certitude métaphysique.

(2) Voyez la *Lettre à Basnage*, et la *Réplique aux réflexions*, etc., qui répondent aux objections de l'article *Rorarius*, dans les deux éditions du *Dictionnaire* de Bayle. (Erd., 150 et 183.)

Rorarius, connu par un *Petit traité sur l'âme des animaux*. C'est en exposant la doctrine de Leibniz sur le même sujet, que Bayle est amené à parler de l'harmonie préétablie de Leibniz : il ne la trouve pas plus satisfaisante que la théorie des causes occasionnelles, et développe contre elle des objections, analogues à celles d'Arnaud que nous avons reproduites (voyez *Eclairciss.*, p. 99).

(3) « Les raisons *a priori* » : les raisons tirées de la connaissance des causes de la création (voyez § 54).

(4) Dieu a réglé le monde des phénomènes, ou le monde sensible, de manière que chaque partie conspirât avec l'ensemble : et le mécanisme démontre avec assez d'évidence que chaque partie de la matière subit l'action de toutes les autres et agit en même temps sur elles. Mais il faut soutenir également et à plus forte raison encore, l'action réciproque, bien qu'*idéale*, des monades, qui sont les principes substantiels, et les causes véritables de ce qui se passe dans le monde des phénomènes.

sentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses (1); quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est-à-dire, dans celles qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes (2) par rapport à chacune des Monades; autrement chaque Monade serait une divinité. Ce n'est pas dans l'objet (3), mais dans la modification de la connaissance de l'objet (4), que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout (5); mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés (6) symbolisent (7) en cela avec

(1) La monade est une énergie représentative, un principe pensant. Or, la pensée peut s'étendre à tout : ainsi, celle de Dieu ; mais la monade créée, étant imparfaite, ne peut avoir une perception distincte du tout.

(2) La monade n'a une vue distincte que des choses », qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à elle, c'est-à-dire par rapport à son corps. (Voyez *Éclairciss.*, p. 61.)

(3) Elles perçoivent toutes confusément le même objet, l'univers : mais elles le perçoivent avec plus ou moins de clarté, dans le détail.

(4) « *Dans la modification de la connaissance de l'objet* », traduisez : dans la manière différente dont elles connaissent l'objet. Le mot connaître doit s'entendre ici, au sens Leibnizien, aussi bien de la perception consciente ou de la pensée proprement dite, que de la perception inconsciente.

(5) Voyez note du § 15.

(6) Les composés ce sont les corps, les phénomènes matériels.

(7) « *Symbolisant* », ont du rapport avec. Le monde des corps et celui des monades, le monde des perceptions et celui des mouvements se correspondent étroitement. Tout est lié dans l'un comme dans l'autre, nous venons de le voir. Dans le moindre des mouvements de la matière « des yeux aussi perçants que ceux de Dieu » démêlent toute la suite des choses de l'univers physique; comme, dans la moindre des perceptions d'une monade, toute la suite des perceptions de l'univers entier des monades. — Dans le monde des monades chaque élément vit de sa vie propre tout en concourant à la vie de l'ensemble : l'univers matériel

les simples. Car, comme tout est plein, ce qui rend toute la matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants, à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement : il s'ensuit que cette communication va à quelque distance ce soit. Et, par conséquent, tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers ; tellement que celui qui voit tout, pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera ; en remarquant dans le présent ce qui est éloigné, tant selon les temps que selon les lieux : σύμπνοια πάντα, disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle-même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis (1), car ils vont à l'infini.

62. Ainsi, quoique chaque Monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle

imite ce vivant organisme du monde des monades, puisque chaque partie y est à la fois cause et effet à l'égard de toutes les autres. Schelling était fortement pénétré de ces pensées, lorsqu'il écrivait sa *Philosophie de la nature*. — Leibniz insiste particulièrement, dans ses écrits, sur l'analogie, c'est-à-dire la proportion constante, qui unit la sensation aux mouvements matériels. « Il ne faut point s'imaginer que ces idées de la couleur ou de la douleur soient... sans rapport ou connexion naturelle avec leurs causes... Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse et même une parabole ou hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle... etc. » (*Nouv. Ess.*, l. II, ch. VIII.)

(1) Leibniz dit ailleurs : « on pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. » (*Princip. de nat et gr.*, § 13.)

fait l'Entéléchie (1) : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière (§ 400).

63. Le corps appartenant à une Monade, qui en est l'Entéléchie, ou l'Ame, constitue, avec l'entéléchie, ce qu'on peut appeler un *vivant*, et avec l'âme ce qu'on appelle un *animal* (2). Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique; car toute Monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est-à-dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans le corps, suivant lequel l'univers y est représenté (3) (§ 403).

(1) Lorsqu'Aristote dit que l'âme est l'*Entéléchie première* d'un corps organique, ou disposé pour recevoir la vie, il entend par l'âme le principe de l'activité organique et non pas le but de cette activité; il confond alors l'ἐντελέχεια et l'ἐνέργεια. Mais il les distingue ailleurs, comme on distingue entre l'acte achevé et l'action qui le produit, ou entre la fin et le moyen (voyez *supra*, § 18). C'est dans ce dernier sens que Leibniz prend le mot d'Entéléchie, lorsqu'il professe que l'âme est l'entéléchie du corps. L'âme, en tant que représentation relativement distincte de l'univers, est le but, dont le corps est le moyen, puisque l'âme ne connaît l'univers que par l'intermédiaire de l'organisme corporel. — A un autre point de vue encore, l'âme est l'entéléchie du corps. Le corps, en effet, n'est au fond, et indépendamment de notre perception, qu'une résultante de monades, n'exprime que la liaison d'un certain nombre de monades entre elles, et leur subordination à une monade dominante : cette monade, dont les autres ne sont que les instruments, c'est l'âme; et voilà pourquoi l'âme d'un corps joue le rôle d'entéléchie vis-à-vis des autres monades du même corps.

(2) Le corps, constitué par la subordination d'une multitude de monades, à une monade dominante, qui en est l'entéléchie ou l'âme, c'est l'individu sensible. L'individu n'est qu'un simple vivant, quand la perception de sa monade centrale est étrangère à toute conscience; et un animal quand cette perception est « plus distincte et accompagnée de mémoire » (§ 19, *supra*).

(3) Le corps devant représenter l'univers d'une manière confuse,

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un (1) automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels (2). Parce qu'une machine faite par l'art de l'homme, n'est pas machine (3) dans chacune de ses parties. Par exemple : la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage, où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants sont encore machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini (4). C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire, entre l'art divin et le nôtre (§ 134, 146, 194, 403).

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens (5) ont reconnu, mais encore

pour que l'âme puisse le représenter d'une manière plus distincte, il faut que le corps soit en petit ce que l'univers est en grand, un tout harmonieux, ordonné, où les parties et le tout s'appellent réciproquement, un organisme en un mot.

(1) Pour « d'automate ».

(2) Leibniz donne le nom d'automates artificiels aux machines fabriquées par l'homme, et les compare, sous ce rapport, aux automates vivants, aux organismes créés par la nature. Les uns comme les autres, en effet, n'empruntent au dehors que la matière, non la forme des mouvements qu'ils exécutent : et un automate matériel ne peut faire plus. Les automates spirituels, ou les monades ne tirent rien du dehors : mais ils ont directement en Dieu le principe de leur activité (Cf., § 18).

(3) N'est pas le produit de l'art dans chacune de ses parties, puisque l'art humain ne fait que donner une certaine forme, et accommoder à certains usages les matériaux fournis par la nature.

(4) Comme les récentes découvertes de l'anatomie et de la physiologie ont justifié ces admirables vues de Leibniz !

(5) Surtout, Aristote dans ses *questions de physique* (l. IV), provoqué

sous-divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre, autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers (1), (*Disc. de la conform.* 570; *Théodic.*, § 195).

66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière (2).

67. Chaque portion de la matière peut être conçue, comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang (3).

qu'il était à l'examen de ce problème par les objections des Eléates et des Mégariques, contre la vérité du mouvement et des notions sensibles (voy. *Eclairciss.*, p. 42).

(1) Si chaque portion de la matière ressent le changement de toutes les autres, il faut qu'on puisse découvrir en elle, l'œil de Dieu du moins, des changements correspondants à ceux du monde environnant, et qu'elle reproduise à sa façon dans sa petitesse tout ce qui se passe dans l'infiniment grand. — Leibniz, pour cette raison, comme pour bien d'autres, ne peut donc admettre la vérité métaphysique de l'atome : mais l'atome n'est qu'une conception hypothétique, commode pour les besoins de la science. (Voyez Lange, *Hist. du matérial.*)

(2) Qu'on oublie pour un moment les objections dirigées par Kant, dans les deux premières antinomies de la raison pure, contre la conception d'un infini actuellement réalisé, conception qui lui paraît aussi insoutenable que celle d'un nombre infini, soit qu'il s'agisse de division ou d'addition de parties : il ne peut être contesté que les découvertes de la science nous découvrent l'organisation et la vie à des profondeurs où notre imagination n'aurait jamais osé les concevoir.

(3) N'a-t-on pas essayé de calculer le nombre de cellules, c'est-à-dire de vivants ayant leur structure et leurs fonctions définies, qui entrent dans la composition d'un organisme vivant? A Zurich, dans le Tiefenhof, se trouve un vieux tilleul. Chaque année, pour arriver à déployer sa couronne de feuillage, il doit former, suivant l'estimation de Naegeli, environ dix billions de cellules nouvelles. Dans le sang d'un homme fait, les calculs de Vierordt et de Welcker portent à soixante billions le nombre des globules cellulaires. (Virehow, *Vier Reden*, p. 55).

68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte (1), de stérile (2), de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusion (3) qu'en apparence; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes (Préf. Erdm. 475, 477).

70. On voit par là, que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie, ou son âme dominante (4).

(1) « *Rien d'inculte* », rien qui ne témoigne d'une intelligence artiste qui ne soit organisé.

(2) « *Rien de stérile* », rien d'inutile, rien qui ne serve à la beauté du Cosmos.

(3) La confusion n'existe que dans notre perception, qui n'est pas assez perçante, pour démêler la subtilité infinie des œuvres de la nature.

(4) Leibniz pose ici le principe, hautement confirmé par la physiologie moderne, de la subordination, de la hiérarchie des éléments biologiques, cellules, tissus, organes. Un vivant nous apparaît aujourd'hui comme une agrégation, ou plutôt une société de vivants inférieurs, qui se répartissent les fonctions nécessaires à la conservation et au développement de l'organisme collectif; et l'âme qui constitue l'individualité de cette collection de cellules animées devient comme le souverain, plus ou moins fidèlement obéi, d'une multitude anonyme de sujets différents et par l'âge et par la nature et par la dignité.

(Voyez le livre intéressant de M. Espinas sur *Les Sociétés animales; Le Concept de l'individualité* dans le 2e vol. de la *Philosophie de l'inconsc.*; et encore le récent ouvrage de M. Edmond Perrier, *les colonies animales et la formation des organismes*.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques-uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse (1) ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède, par conséquent, d'autres vivants inférieurs, destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés (2), de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de ses organes; et il y a souvent métamorphose dans les animaux (3), mais jamais métempsychose ni transmigration des Ames : il n'y a pas non plus des Ames tout à fait séparées (4), ni de Génies (5) sans

(1) Ce qui explique le malentendu, dont se plaint Leibniz, c'est qu'il soutient, en maints endroits, que la substance complète, la monade, se compose de deux principes inséparables et également indestructibles, la forme ou entéléchie et la matière : mais il s'agit alors de la matière première ou du principe métaphysique, d'où dérive l'imperfection de la monade, d'où viennent toutes ses perceptions confuses. La masse, c'est-à-dire la matière physique, en est distinguée sous le nom de matière seconde. La matière seconde ou la masse n'est plus un principe métaphysique, mais un phénomène. De même que le corps, la masse représente confusément les relations purement idéales que les monades ont entre elles. Comme les monades changent indéfiniment leurs rapports, la masse et le corps sont dans un changement, dans un flux perpétuel.

(2) En vertu du principe de continuité; et l'expérience justifie sur ce point l'induction métaphysique.

(3) Voyez sur les découvertes du temps, qui favorisaient ces vues de Leibniz, *Eclairciss.*. p. 79 à 84.

(4) « *Des âmes tout à fait séparées* » de la matière seconde, ou du corps seraient sans relations avec le reste du monde, cesseraient de faire partie de l'univers (Voyez *Éclairciss.*, p. 69.)

Quant à être détachées de la matière première, aucune monade créée ne le peut : puisqu'elle cesserait alors d'être imparfaite et n'aurait que perceptions distinctes : elle serait égale à Dieu. (Voyez *Eclaircissements*, p. 63.)

(5) En vertu du principe de la continuité, Leibniz admet au-dessus des monades humaines, des monades d'une perfection de plus en plus haute, des génies, des anges, etc.

corps. Dieu seul en est détaché entièrement (§ 90, 124).

73. C'est ce qui fait aussi (1) qu'il n'y a jamais ni génération entière (2), ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *Générations* sont des développements et des accroissements ; comme ce que nous appelons *Morts*, sont des enveloppements et des diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, (3) Entéléchies ou Ames ; mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est aperçu, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction (4), mais toujours par les semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque *préformation* (5), on a jugé, que non

(1) Leibniz va démontrer que l'individu tout entier, corps et âme, dans son fonds essentiel, est ingénérable et indestructible.

(2) La naissance et la mort dans la vie présente ne sont que des états transitoires, des transformations d'un individu, dont la durée égale celle du monde. (Voyez *Éclairciss.*, p. 82.)

(3) Le débat sur l'origine des formes, c'est-à-dire des substances individuelles, avait donné lieu aux hypothèses de l'*eductio* et de la *traductio* (voyez *Éclairciss.*, p. 80), que rejette également Leibniz. Préoccupé de défendre l'individualité des créatures, menacée dans la plupart des doctrines métaphysiques, Leibniz ne croit pouvoir y réussir qu'en soutenant la thèse de l'égale et infinie durée des individus. On voit que le problème l'avait captivé de bonne heure, puisque son premier écrit philosophique, la thèse de 1663, roule sur le principe d'individuation.

(4) La science de notre temps, depuis les beaux travaux de M. Pasteur, semble avoir écarté la doctrine de la génération spontanée, qui n'est sous un autre nom que celle de l'*eductio*.

(5) Leibniz, désireux comme toujours de mettre sa doctrine philosophique d'accord avec les découvertes de la science, se laisse égarer ici,

seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une âme dans ce corps, et en un mot l'animal même; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce (1). On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons (§ 86, 89, Préf. 5, b et suiv., § 90, 187-188, 403, 86, 397).

75. Les *animaux*, dont quelques-uns sont élevés au degré de plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés *spermatiques;* mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espèce (2), c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont dé-

comme ses contemporains, par les expériences encore bien défectueuses de l'anatomie du temps. Malpighi croyait avoir découvert, à l'aide du microscope récemment inventé, que l'embryon, contenu dans l'œuf, est déjà l'animal constitué dans toutes ses parties, mais réduit à des dimensions presque imperceptibles. Loewenhoeck trouvait l'être futur déjà tout formé dans le spermatozoïde. L'hypothèse de la préformation leur était commune. (Voyez sur l'abandon définitif de cette thèse, *Éclaircissem.*, p. 88.)

(1) Leibniz était frappé, comme les observateurs d'alors, des métamorphoses profondes et rapides, que traverse l'embryon pendant la durée de la vie intra-utérine. Il supposait, et l'embryogénie d'aujourd'hui lui donne raison, que la conception ou la génération sexuelle est un moyen de faciliter ces transformations pour les organismes les plus élevés. (Voyez un résumé des théories actuelles de la science sur ce sujet dans le livre de M. de Hartmann (*Philos. de l'Inconsc.*, chapitres IX et X du 2e volume.)

(2) Entendez ceux qui n'ont pas besoin de subir ces délicates et multiples transformations, avant d'arriver à leur état définitif; ceux qui sont, dès le premier jour, constitués tels qu'ils demeureront par la suite : ainsi les plantes et les animaux, comme les infusoires, qui naissent par simple segmentation, ou, comme les polypes, par bourgeonnement.

truits comme les grands animaux (1), et il n'y a qu'un petit nombre d'Élus, qui passe à un plus grand théâtre (2).

76. Mais ce n'était que la moitié de la vérité; j'ai donc jugé que si l'animal ne commence jamais naturellement, il ne finit pas naturellement non plus; et que non seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière ni mort prise à la rigueur. Et ces raisonnements faits *a posteriori* (3) et tirés des expériences s'accordent parfaitement (4) avec mes principes déduits *a priori* comme ci-dessus (§ 90).

77. Ainsi on peut dire que non seulement l'âme (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encore l'animal même (5), quoique sa Machine périsse

(1) Leibniz résume ici l'opinion de la science de son temps : mais, il va nous le dire immédiatement, « *ce n'était que la moitié de la vérité.* »

(2) « *Il n'y a qu'un petit nombre d'élus qui passe à un plus grand théâtre* » : entendez qu'un petit nombre de vivants seulement doit à la génération sexuelle de s'élever à la perfection des organismes supérieurs.

(3) Après avoir démontré *a priori* § 4, 5, et 6 que l'individu véritable, c'est-à-dire la monade, ne naît ni ne périt point par les voies naturelles, c'est-à-dire par génération ou par destruction : Leibniz, dans les §§ 74 et 75, invoque des arguments tirés de l'expérience. Il obéit en cela à la tendance originale de son génie compréhensif, mais aussi aux lois impérieuses de la recherche métaphysique. La métaphysique sérieuse, en effet, celle des grands penseurs de tous les temps, ne construit ses hypothèses ou n'édifie ses certitudes propres, qu'avec l'aide et sous le contrôle incessant des faits et de l'expérience. Sa légitime ambition est de compléter et aussi de dépasser la science : mais elle s'interdit de la contredire. L'explication des choses par les causes finales, enseignait Leibniz, ne doit jamais faire obstacle à la recherche des causes efficientes. Et Kant ne dira pas autre chose.

(4) Nous avons montré que Leibniz se faisait illusion sur la valeur de ces expériences.

(5) Les monades sont les éléments indestructibles du monde Leibnizien, comme les atomes le sont du monde imaginaire des matérialistes. (Voyez *supra*, § 3.)

souvent en partie (1), et quitte ou prenne des dépouilles organiques (2).

78. Ces principes (3) m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois et le corps aussi les siennes; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les représentations d'un même univers (Préf. 6, § 340, 352, 353, 358).

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales sont harmoniques entre eux (4).

(1) Chaque monade dominante trouve toujours d'autres monades qui se subordonnent à elle et constituent son corps organique ; mais ces monades sont indéfiniment remplacées par d'autres : c'est ce que nous traduisons, dans la langue des sens ou de la perception confuse, en disant que l'organisme de l'individu, sa machine animale, renouvelle incessamment ses parties.

(2) « *Quitte ou prenne des dépouilles organiques* ». L'organisme est, comme le vêtement extérieur, visible de l'individu; il est dépouillé pièce par pièce, et échangé contre les dépouilles qu'ont abandonnées, de leur côté, les autres individus : ainsi le veut l'échange de la matière entre les vivants.

(3) Leibniz a fait, du § 56 au § 59, l'application aux monades de son grand principe de l'harmonie préétablie ou de l'harmonie universelle : il examine ici la question plus particulière de l'harmonie du corps et de l'âme. — Les principes, qu'il vient d'exposer, à savoir que l'âme et le corps sont également indestructibles, lui paraissent seuls permettre de résoudre le problème, c'est-à-dire de le ramener à n'être qu'un cas de l'harmonie universelle des substances. L'âme, c'est la monade envisagée en elle-même; le corps, c'est la monade envisagée dans ses relations avec les autres monades. Dire que l'âme cesse d'avoir un corps, c'est dire qu'elle cesse d'être unie aux autres êtres, qu'elle cesse de faire partie du monde : on ne comprend plus l'unité et l'harmonie du monde et de ses lois, si des créatures peuvent ainsi en être détachées successivement. (Voyez *Éclairciss.*, p. 69.)

(4) Les causes finales sont les perceptions; et les causes efficientes,

80. Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps (1). Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature, qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon *Système de l'Harmonie préétablie* (Préface et § 22, 59, 60, 61, 62, 66, 345-346 sqq., 354-355).

81. Ce système fait que les corps agissent comme si (par impossible (2)) il n'y avait point d'âmes; et que les âmes agissent, comme s'il n'y avait point de corps;

les mouvements. — La loi qui préside à la succession des perceptions dans les âmes, c'est la loi du meilleur, c'est-à-dire la tendance à s'élever à une perception de plus en plus distincte de l'univers, que Leibniz désigne sous le nom général d'appétit. Cette tendance est réglée, et soumet la succession de nos pensées, comme celle de nos résolutions et de nos désirs, aux lois d'un véritable déterminisme. Nous avons analysé (*Éclaircissements*, p. 118-120.) les principes sur lesquels repose le déterminisme de la volonté. Le déterminisme de nos pensées est réglé comme celui des mouvements; ou, pour parler le langage de Leibniz, il n'y a pas moins de régularité dans nos perceptions distinctes que dans nos perceptions confuses : on comprend qu'elles puissent s'accorder.

(1) (Voyez *Éclairciss.*, p. 90). — Descartes croyait qu'on trouve toujours dans le monde physique la même quantité de mouvement. Leibniz a reconnu l'erreur de Descartes, et, au lieu de la conservation du mouvement, soutient celle de la force vive : sa doctrine est également fausse. Kant, dans un des essais de sa jeunesse, essaie de concilier les deux théories et de les corriger, en n'affirmant la conservation de la même quantité de force qu'autant qu'on additionne les énergies potentielles et les forces vives. Mais il y faut joindre encore les forces physiques, telles que la chaleur, la lumière, etc., pour déterminer exactement la quantité de l'énergie cosmique. (Voyez Helmholtz, *Sur la conservation de l'énergie.*)

(2) Il est tellement impossible, suivant la monadologie, que les corps puissent exister sans les âmes, qu'en réalité les corps ne sont, en un certain sens, que des perceptions confuses des âmes.

et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre (1).

82. Quant aux *Esprits* ou Ames raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire (savoir que l'Animal et l'Ame (2) ne commencent qu'avec le monde, et ne finissent pas non plus que le monde (3)), il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits Animaux spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des âmes ordinaires ou sensitives (4); mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensitives sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits (§ 91, 397).

83. Entre autres différences qu'il y a entre les Ames ordinaires et les Esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie (5), il y a encore celle-ci : que les âmes en géné-

(1) Phrase éloquente dans sa concision, qu'on ne saurait trop donner à méditer à ceux qui croient que la métaphysique de l'idéalisme le plus décidé, tel qu'est celui de Leibniz, est incompatible avec les exigences du mécanisme scientifique le plus rigoureux. (Voyez *Éclairciss.*, p. 107-112.)

(2) « *L'animal et l'âme* », entendez l'organisme de l'animal et son âme.

(3) Leibniz croit à la durée indéfinie du monde et des monades qui en sont les éléments (Voyez *Éclairciss.*, p. 73-75.)

(4) Nous ne pensons pas avoir besoin de faire ressortir combien la doctrine de Leibniz est compliquée et incertaine sur ce mystérieux problème de la génération des âmes humaines. Qu'est-ce que peut bien être cette âme sensitive qu'il prête aux animaux spermatiques (sans doute les spermatozoaires, que Loewenhoeck croyait avoir découverts)? Ce qui se dégage des hésitations et des obscurités de la théorie leibnizienne, c'est que le philosophe ne croit pas que la raison puisse être considérée comme un simple développement de la sensation. (Voyez *Éclairciss.*, p. 85-87.)

(5) Voyez *supra*, § 25-30 sur la connaissance chez les animaux et chez l'homme.

ral sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures (1); mais que les esprits sont encore des images de la Divinité même (2), ou de l'Auteur même de la nature : capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques (3); chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département (§ 147).

84. C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une Manière de Société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement ce qu'un inventeur est à sa Machine (4) (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un Prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants (5).

85. D'où il est aisé de conclure, que l'assemblage de

(1) Voyez § 56.

(2) La science de l'homme diffère par le degré, non par l'essence, de la science divine. L'homme ne connaît pas toute la vérité sans doute, et ne la saisit que par des opérations discursives auxquelles la pensée divine est étrangère; mais quand il l'atteint pleinement, comme dans les sciences mathématiques, il perçoit les mêmes vérités qu'entend l'intelligence suprême.

(3) « *Architectonique* », c'est-à-dire que les produits de l'art humain imitent les œuvres du divin architecte. « Car pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, et sans en avoir même la volonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille, notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires, et découvrant les sciences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere, numero, mensura*), elle imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand. » (*Princip. de nat. et gr.*, § 14) — Leibniz fait de l'art l'imitation de la nature; Kant en fait une œuvre spontanée de l'esprit.

(4) Les créatures sont des machines, ou, comme Leibniz dit plus haut, des automates, puisque Dieu a réglé toutes leurs actions : mais ce sont, ne l'oublions pas, des machines divines, c'est-à-dire vivantes et où la perception est partout associée au mouvement.

(5) L'action que Dieu exerce sur les esprits ne témoigne pas moins de sa bonté que de sa justice (Cf. § 15, *Des princ. de nat. et grâce*). La théodicée est le développement des pensées que résume ici Leibniz.

tous les esprits doit composer la *cité de Dieu* (1), c'est-à-dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques (§ 146, Abrégé object.).

86. Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un Monde Moral, dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrages de Dieu : et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point, si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits (2) : c'est aussi par rapport à cette cité divine qu'il a proprement de la Bonté (3), au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout.

87. Comme nous avons établi ci-dessus une Harmonie (4) parfaite entre deux Règnes naturels, l'un des causes Efficientes, l'autre des Finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne Physique de la Nature et le règne Moral de la Grâce (5),

(1) Allusion à la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Mais la cité de Dieu, pour le père de l'Église, n'est ouverte qu'aux chrétiens : le philosophe y fait entrer tous les esprits. — Saint Augustin oppose la cité divine à la cité du monde, c'est-à-dire à l'État, et, pour son temps, à la société romaine : Leibniz distingue le monde des esprits, du monde des créatures en général.

(2) Bossuet développe une pensée analogue, lorsqu'il compare l'homme à un temple, où la nature entière se rassemble pour adorer Dieu.

(3) Dans cette cité divine, non seulement toutes les actions reçoivent la rémunération que leur est due, mais « il y a autant de vertu et de bonheur qu'il est possible » (*Princip. nat. et gr.*, 15). Dieu n'a-t-il pas appelé à l'existence les meilleurs d'entre les possibles?

(4) Leibniz, après avoir distingué le monde moral et le monde naturel, s'applique à démontrer leur harmonie. Entre la cité de Dieu et la cité du monde, telle que les conçoit saint Augustin, il n'est question que d'antagonisme.

(5) Le problème des relations de la nature et de la grâce était fort discuté parmi les théologiens et les philosophes du dix-septième siècle. Leibniz en ramène les différences et les rapports à ceux des causes effi-

c'est-à-dire, entre Dieu considéré comme Architecte de la Machine de l'univers, et Dieu considéré comme Monarque de la Cité divine des Esprits (§ 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247).

88. Cette Harmonie fait que les choses conduisent à la Grâce par les voies mêmes de la Nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le demande le gouvernement des Esprits : pour le châtiment des uns, et la récompense des autres (1) (§ 18 sqq., 110, 244-245, 340).

89. On peut dire encore, que Dieu comme Architecte contente en tout Dieu comme législateur ; et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses ; et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps ; quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ (2).

cientes et des causes finales, et des deux mondes qu'elles régissent. Son originalité consiste à démontrer que les deux règnes sont également naturels ; et que, sous le nom de règne de la grâce, il faut bien se garder d'entendre une intervention miraculeuse, une dérogation quelconque aux lois de la nature : à condition toutefois de bien faire attention que, dans le plan éternel des choses, les causes efficientes sont subordonnées aux causes finales, et que le mécanisme n'est que l'instrument de l'esprit.

(1) Voir (*Théod* § 18), l'essai de « théologie presque astronomique », comme dit Leibniz, où un partisan excessif de la doctrine de l'harmonie préétablie avait entrepris de raconter comment les révolutions passées, et de prévoir comment les révolutions futures de système solaire doivent servir à réaliser les fins de la justice et de la bonté divines. Leibniz se borne à soutenir que si la fin du monde, prédite par les Écritures, doit arriver, et que si d'autres mondes, que son imagination se plaît à décrire, (v. *Eclairc.* p. 161) sont condamnés à des révolutions semblables, c'est que l'ordre naturel des lois de la nature, c'est que les dispositions éternelles du plan divin l'ont ainsi prédéterminé.

(2) Mieux que toute autre, la doctrine de Leibniz est en état de dé-

90. Enfin, sous ce gouvernement parfait, il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment; et tout doit réussir au bien des bons, c'est-à-dire, de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand État, qui se fient à la Providence, après avoir fait leur devoir (1), et qui aiment et imitent, comme il faut, l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du *pur amour* (2) véritable, qui fait prendre plaisir à la fé-

montrer qu'une bonne action n'est jamais sans récompense, et une mauvaise sans punition. Rien ne se perd, en effet, dans le monde des monades : le présent y est gros de l'avenir, et tout s'y tient. Les actes volontaires des monades humaines, comme toutes les autres manifestations d'ailleurs de l'activité des monades, déroulent leurs conséquences à l'infini dans le monde des mouvements comme dans celui des perceptions. — Une bonne action avance le règne de l'ordre moral, qui est la forme la plus haute de l'ordre éternel. Elle y contribue nécessairement soit par des effets matériels dans le monde physique, soit, lorsqu'elle n'a pas d'effet efficace au dehors, par les bonnes dispositions qu'elle développe dans le monde des âmes. Sans doute, ces conséquences peuvent ne devenir manifestes qu'avec le temps : mais la monade à l'infini de la durée devant elle, comme le monde.

(1) L'homme de bien identifie sa volonté à celle de Dieu, et, par conséquent, est toujours assuré du succès. Ce n'est pas un acte de soumission ou de pure résignation, mais un acte de confiance et d'amour, qui lui fait accueillir l'insuccès momentané de ses efforts par une prière semblable à celle du chrétien : « Mon Dieu, que votre volonté soit faite. » Leibniz se plaît à distinguer la résignation du chrétien et du sage, de celle du stoïcien, qui n'est « qu'une patience forcée » (v. *Théod. Préf.* et § 254). La soumission de la volonté à la loi morale est, chez Kant, un acte de foi dans l'autorité absolue de la raison pratique.

(2) La distinction du pur amour et de l'amour intéressé ou mercenaire occupait beaucoup les théologiens du dix-septième siècle. On sait la controverse de Fénelon et de Bossuet à ce sujet. Leibniz revient à maintes reprises sur ce sujet dans les opuscules de *Notionibus juris et justitiæ. Von der Glueckseligkeit. Principes de la nature et de la grâce. Sur le livre de M. l'archevêque de Cambrai. Lettre à l'abbé Nicaise sur l'amour divin*, et dans de nombreux passages de la *Théodicée*. Le pur amour fait prendre plaisir à la perfection et à la félicité de ce qu'on aime : « Et il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. » (*Théod. Préf.*) « Cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable. » (*Princ. de nat. et gr.* § 16.) Et les martyrs et les fana-

licité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive, ou antécédente (1) ; et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive (2); en reconnaissant, que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers (3), nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits les plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous-mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'Auteur du tout, non seulement comme à l'Architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre Maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur (Pref., 4 ab., § 278. Pref. 4 b).

tiques prouvent que le cœur de l'homme est capable de ces hautes émotions (ibid.)

(1) La volonté de Dieu présomptive ou antécédente, c'est la volonté du bien. Avant de créer le monde, Dieu le veut bon ; avant de connaître rien du monde, nous devons présumer qu'il est fait en vue du bien. Mais l'imperfection nécessaire des possibles n'a permis à Dieu de réaliser que le meilleur ; et il faut nous attendre à rencontrer le mal dans la création, mais le mal transformé par Dieu en condition d'un plus grand bien.

(2) Sur la distinction de la volonté antécédente et de la volonté conséquente, voy. *Eclairc.*, p. 146-148. La volonté conséquente est décisive, puisque c'est elle qui préside aux résolutions effectuées de Dieu. Elle est aussi secrète, parce que nous ne pourrions la bien connaître qu'à condition de ne rien ignorer du plan divin.

(3) A ceux qui prétendent connaître le monde et y trouver assez de mal pour condamner Dieu, Leibniz répond énergiquement : « Vous n'y voyez guère plus loin que votre nez, et vous y trouvez à redire. » (*Théod.* 194.)

SUJETS DE DISSERTATION

1. De la distinction établie par Leibniz entre le principe d'identité et le principe de raison suffisante.
2. « Rien ne marque l'impuissance d'une philosophie, comme d'avouer que quelque chose s'y passe sans raison suffisante. » (Leibniz, Ed. Erdm., p. 604.)
3. Définir, d'après Leibniz, l'objet et la méthode de la métaphysique.
4. Montrer, par l'exemple de *la Monadologie*, que la métaphysique et la science n'ont pas le même objet, et ne sauraient légitimement se contredire.
5. Dans quel sens Leibniz soutient-il la contingence des lois physiques et morales?
6. Montrer que la science d'aujourd'hui donne raison, dans une certaine mesure, à la doctrine qui étend le mouvement et la vie bien au delà de la portée de nos sens.
7. Faire voir que l'être apparaît sous un aspect tout différent, selon qu'il est connu par le dedans ou par le dehors, ainsi que l'enseignent Leibniz et Maine de Biran.
8. Que devient, dans la monadologie, la notion de la matière?
9. Que devient celle du corps?
10. Que devient celle de l'individu vivant?
11. Que devient celle de l'âme?
12. Qu'est-ce que la perception dans la doctrine de Leibniz?
13. Qu'est-ce que l'appétit?

14. De l'accord du règne de la nature et du règne de la grâce dans la philosophie de Leibniz?

15. Quelles sont les critiques principales qu'adresse Leibniz à la doctrine de Descartes?

16. Des limites de la connaissance empirique d'après Leibniz.

17. Résumer les critiques dirigées par Leibniz contre la connaissance sensible.

18. En quel sens faut-il dire, avec Leibniz, que le mécanisme a sa source dans la métaphysique?

19. Des objections faites par Leibniz à la réalité de l'espace du temps et du mouvement.

20. L'âme pense-t-elle toujours?

21. Du rôle des petites perceptions dans la doctrine de Leibniz.

22. Distinguer entre la volonté antécédente et la volonté conséquente en Dieu.

23. Commenter l'aphorisme suivant de Leibniz : *Malum habet causam deficientem, non efficientem.*

24. De l'optimisme de Leibniz, surtout d'après la monadologie.

25. Du principe de la continuité, et des conséquences qu'en fait sortir Leibniz.

26. Commenter, dans l'esprit de la philosophie de Leibniz, la pensée éloquente de Bossuet, que l'homme est comme un temple où la nature entière s'assemble pour adorer Dieu.

27. Commenter, à l'aide des enseignements de la monadologie, le mot ingénieux de Voltaire : « La nature est un vaste opéra, dont les décors nous font une illusion d'optique. »

28. *Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.*

29. Leibniz a-t-il le droit de dire que son système nous donne une plus haute idée des œuvres de Dieu, que tous ceux qui l'ont précédé?

30. Faire ressortir le caractère éclectique et en même temps l'originalité de la philosophie de Leibniz.

31. Commenter cette réponse ironique de Leibniz aux objections des pessimistes de son temps contre la perfection du monde. « Vous n'y voyez pas plus loin que votre nez, et vous y trouvez à redire. »

32. Dans quel sens Leibniz a-t-il pu dire, en parlant de la doctrine scientifique du matérialisme : « On s'est prostitué en voulant prouver le contraire. »

33. La vraie notion de la liberté se trouve-t-elle chez Leibniz?

34. Développer cette pensée de Leibniz : « Je conclus qu'un consentement assez général parmi les hommes est un indice et non pas une démonstration d'un principe inné; mais que la preuve exacte et décisive de ces principes consiste à faire voir que leur certitude vient de ce qui est en nous ». (Leibniz, Ed. Erdm., p. 207.)

35. « La vérité des choses sensibles est dans la liaison des phénomènes; mais la vérité de la cause des phénomènes ou de la substance est d'autre nature. » (Leibniz, Ed. Erdm. p. 344.)

36. De la notion de l'immortalité, dans la philosophie de Leibniz.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

PARIS. — IMPRIMERIE ÉMILE MARTINET, RUE MIGNON, 2

Librairie GERMER BAILLIÈRE et Cie

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

EXTRAIT DU CATALOGUE

PHILOSOPHIE MODERNE

LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques**, avec introduction et notes par M. Paul JANET. 2 vol. in-8. 16 fr.

— **La métaphysique de Leibniz et la critique de Kant**, par D. NOLEN. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Leibniz et Pierre le Grand**, par FOUCHER DE CAREIL. In-8. 2 fr.

— **Lettres et opuscules de Leibniz**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 vol. in-8................ 3 fr. 50

— **Leibniz, Descartes et Spinoza**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 vol. in-8.................... 4 fr.

— **Leibniz et les deux Sophie**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 vol. in-8.................... 2 fr.

DESCARTES. **Descartes, la princesse Élisabeth et la reine Christine**, par FOUCHER DE CAREIL. 1 vol. in-8........... 3 fr. 50

SPINOZA. **Dieu, l'homme et la béatitude**, trad. et précédé d'une introduction par M. P. JANET. 1 vol. in-18................ 2 fr. 50

LOCKE. **Sa vie et ses œuvres**, par M. MARION. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

MALEBRANCHE. **La philosophie de Malebranche**, par M. OLLÉ-LAPRUNE. 2 vol. in-8...... 16 fr.

VOLTAIRE. **Les sciences au XVIIIe siècle. Voltaire physicien**, par M. Em. SAIGEY. 1 vol. in-8.. 5 fr.

BOSSUET. **Essai sur la philosophie de Bossuet**, par Nourrisson, 1 vol. in-8............. 4 fr.

RITTER. **Histoire de la philosophie moderne**, traduite par P. Challemel-Lacour. 3 vol. in-8. 20 fr.

FRANCK (Ad.). **La philosophie mystique en France au XVIIIe siècle**. 1 vol. in-18.... 2 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle**. 3 vol. in-8. 15 fr.

MAINE DE BIRAN. **Essai sur sa philosophie**, suivi de fragments inédits, par JULES GÉRARD. 1 fort vol. in-8. 1876............. 10 fr.

BERKELEY. **Sa vie et ses œuvres**, par PENJON. 1 v. in-8 (1878). 7 fr. 50

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **Critique de la raison pure**, trad. par M. TISSOT. 2 v. in-8. 16 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 2 vol. in-8. . 16 fr.

— **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, trad. par J. TISSOT. 1 volume in-8... 6 fr.

— **Examen de la critique de la raison pratique**, traduit par M. J. BARNI. 1 vol. in-8.... . (*Epuisé.*)

— **Principes métaphysiques du droit**, suivis du *projet de paix perpétuelle*, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8.......... 8 fr.

KANT. Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8... 8 fr.

— **Principes métaphysiques de la morale**, augmentés des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduct. par M. TISSOT. 1 v. in-8. 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules BARNI. 1 vol. in-8... 8 fr.

— **La logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 4 fr.

KANT. **Mélanges de logique**, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8. 6 fr.

— **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. TISSOT. 1 vol. in-8... 6 fr.

— **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme, et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. TISSOT. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz**. Histoire et théorie de leurs rapports, par D. NOLEN. 1 vol. in-8. 1875. 6 fr.

FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, traduit par Francisque BOUILLIER. 1 vol. in-8.................... 8 fr.

— **Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduit par M. NICOLAS. 1 vol. in-8. 3 fr.

— **Doctrines de la science**. Principes fondamentaux de la science de la connaissance, traduit par GRIMBLOT. 1 vol. in-8..... 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Cl. HUSSON. 1 vol. in-8................... 3 fr. 51

— **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, trad. par Ch. BÉNARD. 1 vol. in-8......... 9 fr.

HEGEL. **Logique**, traduction par A. VÉRA. 2e édition. 2 volumes in-8.................... 14 fr.

— **Philosophie de la nature**, traduction par A. VÉRA. 3 volumes in-8.................... 25 fr.
Prix du tome II..... 8 fr. 50
Prix du tome III..... 8 fr. 50

— **Philosophie de l'esprit**, traduction par A. VÉRA. 2 volumes in-8.................. 18 fr.

HEGEL. **Philosophie de la religion**, traduction par A. VÉRA. 2 vol. 20 fr.

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par A. VÉRA. 1 volume in-8................. 6 fr. 50

HEGEL. **Essais de philosophie hegelienne**, par A. VÉRA. 1 vol. 2 fr. 50

— **L'Hegelianisme et la philosophie**, par M. VÉRA. 1 volume in-18................ 3 fr. 50

HEGEL. **Antécédents de l'Hegelianisme dans la philosophie française**, par BEAUSSIRE. 1 vol. in-18................. 2 fr. 50

— **La dialectique dans Hegel et dans Platon**, par Paul JANET. 1 vol. in-8.............. 6 fr.

— **La Poétique**, traduction par Ch. BÉNARD, précédée d'une préface et suivie d'un examen critique. Extraits de Schiller, Gœthe, Jean Paul, etc., et sur divers sujets relatifs à la poésie. 2 vol. in-8... 12 fr.

Esthétique. 2 vol. in-8, traduit par M. BÉNARD........... 16 fr.

RICHTER (Jean-Paul). **Poétique** ou **Introduction à l'esthétique**, traduit de l'allemand par Alex. BUCHNER et Léon DUMONT. 2 vol. in-8. 15 fr.

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État**, traduit de l'allemand, et précédé d'une Étude sur la vie et les travaux de l'auteur, par M. CHRÉTIEN. 1 vol. in-18........... 3 fr. 50

— **La philosophie individualiste**, étude sur G. de HUMBOLDT, par CHALLEMEL-LACOUR. 1 vol. 2 fr. 50

STAHL. **Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl**, par Albert LEMOINE. 1 vol. in-18.... 2 fr. 50

LESSING. **Le Christianisme moderne**. Étude sur Lessing, par FONTANÈS. 1 vol. in-18.. 2 fr. 50

PARIS. — IMPRIMERIE ÉMILE MARTINET, RUE MIGNON, 2.

